نقد دینداری و مدرنیسم

(مجموعه مقالات)

چاپ دوم با اضافات

محمّدجواد لاریجانی

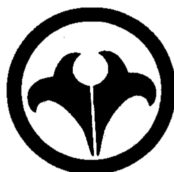
بسم الله الرحمن الرحيم

نقد دینداری و مدرنیسم

(مجموعه مقالات)

چاپ دوم با اضافات

محمّد جواد لاریجانی



انتشارات اطلاعات
تهران ۱۳۸۳

لاریجانی، محمدجواد، ۱۳۲۹ -
نقد دینداری و مدرنیسم (مجموعه مقالات) / محمدجواد لاریجانی. - [ویراست ۲]. -
تهران: اطلاعات، ۱۳۷۶.
۲۰۸ ص.: مصور.
ISBN 964 - 423 - 370 - 0
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه: به صورت زیرنویس.
چاپ سوم: ۱۳۸۳.
۱. اسلام - تجدید حیات فکری - مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۲. اسلام - مقاله‌ها و خطابه‌ها.
۳. تجدد - مقاله‌ها و خطابه‌ها. الف. مؤسسه اطلاعات. ب. عنوان.
BP۲۲۹ / ل ۲ ن ۷ ۲۹۷/۴۸
۱۳۷۶
کتابخانه ملی ایران م ۷۶-۳۶۵۴*



محمدجواد لاریجانی
نقد دینداری و مدرنیسم
چاپ اول: ۱۳۷۲ - چاپ سوم: ۱۳۸۳
تعداد: ۲۱۰۰ نسخه
حروفچینی، چاپ و صحافی: مؤسسهٔ اطلاعات

فهرست مطالب

۱. مقدمه: دردِ نوشتن*

۱. نوشتن نیز مانند خیلی چیزهای دیگر که دردِ مخصوص خود را دارند، بی‌درد نیست! و این شباهت از حرف درد هم فراتر می‌رود. باید بگویم، آنچه که درد ندارد نوعی «دفع» است که اهمیتی ندارد از کجا باشد!

اما چه دردی؟ یکی، مانند درد دُمَل است؛ یعنی چرك متراکم شده، فشار می‌آورد و نوك قلم هم جز نیش یك نیشتر نیست. و چه انتظاری داری؟: فوران خونابه و چرك و...

۲. نوشتن را دردی دیگر نیز هست؛ «دردِ» تولّد اندیشه‌ای ناب! اندیشه‌ای که نطفهٔ آن، جرقّه‌ای نورانی از آسمان است و در «جان» انسان

---

* این مقاله در اولین شمارهٔ ماهنامه گلچرخ به زیور طبع آراسته شد (گلچرخ ـ سال اول، شماره ۱ ـ ۱۳۷۱، صفحه ۱۰). اگر زیبایی و روانی در متن دیده می‌شود همه ردپای توجه ویرایشگرانهٔ شاعر و ادیب توانمند آقای موسوی گرمارودی است و بخصوص قطعه شعر مقاله به راهنمایی ایشان در این نوشته راه پیدا کرده است.

رشد کرده و زمان تولّد آن فرا رسیده است. مولودی می آید؛ چشمی روشن می شود، و سلسله ای آغاز می گردد که دیگر نهایتی ندارد.

۳. اندیشه های ناب دَرِ خانهٔ کسی نمی آیند؛ به رایگان، نصیب هرکس و ناکس نمی شوند. ساعتها، روزها، ماهها، و سالها انتظار لازم دارد.

باید رصد کواکب بدانی زیرا نجوم آن به چشم نمی آید. انتظار کشیدن در حالت رصد؛ «رصد» و «نجوم»، چه واژه های زیبایی هستند. اما فقط آنان که با طرق سماوات و وعده گاه زهره و آتش فشانهای نور، انسی دارند، قدر «صیّادی» و «منجّمی» را می دانند. پس نویسندهٔ عجول، تمرین خط می کند؛ شکلك درمی آورد، و چنین است حالِ آنکس، که «بدون حمل» ادای حاملگی و ـ از آن بدتر ـ ادای وضع حمل را درمی آورد!

«ناب» خیلی غلط انداز است؛ اغواگر است. ناب، ربطی به کهنه و نو ندارد ـ که من از این سخت در هراسم! ـ ربطی به سود و زیان هم ندارد ـ و این تجارت چه آفتی است. پس به چه ربط دارد؟ برچه عیاری ضرب می شود؟ تنها یك کلمه: «حق»! نه بیشتر و نه کمتر. «ناب» یعنی بدون هیچ اضافه؛ بی هیچ تعهد به کسی یا گروهی یا چیزی. ناب، یعنی فقط بر ملاك حق و بس.

۴. اما مگر این همه مردم که به ناحق بوده و هستند، نلغزیده اند؟ چرا اما این لغزشها و عدولها، نه به دلیل بی ملاك بودن حق؛ که همه از بابت خطیر بودن آن است. آنکه اهل پرواز نیست و خطر صعود را نمی پذیرد بگذار که در لانه بماند و خود را کثیف کند. «حق» پر از نشانه است اما «نشانه» غیر از «نیل» است. تو می توانی نشانی هدف را بدانی؛ اما تا گام برنداری و سنگلاخِ پرخطرِ گُم شدن را بر خویشتن هموار نکنی، هرگز به مقصود نمی رسی!

۵. «ناب» همواره «درست» است. اگر برای یافتنِ «درست ها»

هزاران راه باشد و هر راه پس از مدتی کهنه گردد و راهی نو جایگزین شود؛ بازهم «راست»، راست است و درست، درست! و درستی، همواره بر مدار «حق» می گردد، هرچند ناشناخته باشد. بزرگترین خبطِ منطقی این است که تردید در راههای دستیابی به «درست»ها، ما را به تشکیك در اصالت نابها بکشاند! آنگاه به هر رَطب و یابسی پناه می آوریم؛ «کاربردی» می شویم و یا قیرکن! و بعبارت بهتر نبش کنندهٔ قبرها که با جسدها سر و کار دارد زیرا در آنها جانی سراغ ندارد.

۶. در نوشتن سر و کار ما با کلمات است و کلمات، ظاهری جسدگونه دارند و البته فقط این امر در ظاهر است و سقراط به ما آموخته است که مسأله فراتر از یك قالب جسدگونه است. پس اگر در جسدها نشانی جانی را نگیری کارت فقط با جسد است و آن هم بدترین نوع آن، یعنی نبش قبر!

نوشتن آری، اما الفاظ نه! نوشتن، یك ضرورت است. به زنی که دردِ حمل دارد، نمی توانی بگویی حالا صبر کن، تا هفته دیگر فرزندت به دنیا بیاید! نه، نمی توانی بگویی. زیرا باید همین الآن بیاید! هر کار دیگر را باید زمین بگذاری. این نوشتن از کسی اجازه نمی گیرد و پیرو سلیقه هم نیست! نوع مولود غیر از سلیقه اِست. اگر نوشته ها متفاوتند، نه از سَرِ سلیقه است. این تنوع از نطفه‌ها و رحم‌هاست. اما به همان اندازه که نوشتن را جدی می دانم، از کلمات بیم دارم. چه «بازی ها» که این کلمات درنمی آورند! خبر نداری. چه عشوه گری‌ها که این الفاظ نمی کنند! هفت قلم بل هزار قلم آرایش می بینند و سپس فتنه‌ها که یکی پس از دیگری می آیند. و از همه مهم‌تر، بازیگرانِ دیگر صحنه، که قواعد بازی را خوب می‌دانند و تو همهٔ اینها را تشویق خود می انگاری.

۷. نوشتن بدون لفظ یعنی به حق نگریستن و بر مدار «درستی»

چرخیدن. لفظ هست، اما نیست؛ چون تو آن را نمی بینی و بعبارت بهتر، آن را لایق دیدن نمی‌دانی. و چرخش الفاظ را وقعی نمی نهی و اغوای آن را پوزخندی حواله می کنی. این از «نبودن» بدتر است؛ این، لیاقت بودن را نداشتن است.

۸. اگر حق هست، یکپارچه است و اگر نیست، دیگر، ارزشهای انسانی، شرافتهای بشری، حقوق انسانی و امثال اینها همه شوخی است. از همان «بازی های زبانی» است که سخت اغواگرند. حق یکپارچه است؛ واحد است، و تقسیم‌پذیر نیست. نمی توانی آن را بتدریج بخواهی. یا همه، یا هیچ. اگر همه یعنی همه چیز: دین، سیاست، علم،...! نمی توانی بگویی من نویسنده ای هستم که کاری به سیاست ندارم؛ کاری به دین ندارم؛ من هنرمندم. خیال می کنی! تو قبرکن هستی. تو کفن‌دزد هستی. تو «جسدباز» هستی. بی‌هنری و هنر؟ نوشتن و هنرمندی؟ بی‌هنری و نوشتن؟

خیال حوصلهٔ بحر می‌پزد هیهات
چه‌هاست در دل این قطرهٔ محال‌اندیش!

۹. پس نوشتن چیست؟ باغبانی است. بذر اندیشه های ناب را یافتن و آنها را با زحمت و عشق فراوان در دل خود پروراندن و در موقع «مناسب» از آنها دسته‌گلی زیبا به مردم اهل، تقدیم داشتن!

باغبانی اندیشه‌های ناب شغل عجیبی است؛ سر و کار داشتن با «ایده‌ها» خود مقولهٔ شگفت‌آوری است. برخی همواره با اسکناس محشورند و با آن سر و کار دارند؛ گروهی با مصنوعات و دستهٔ دیگر با حیوانات و... امّا «ایده‌ها» خود دارای تشخّص و تفرّدند؛ ایده‌ها تولد دارند، تناکح دارند، جنگ و ستیز دارند و مرگ و میر هم! کتابها بسیارند، نوشته‌ها فراوان، گفته‌ها طولانی، امّا ایده‌هایِ منطوی در این مظاهر، محدود و معدود. غالباً با «وَرَم» بیان نسبت معکوس دارند. در کتابهای مفصل و یا

سخنرانی‌های طولانی مطالب کمتری و ایده‌های ناپرورده‌تری یافت می‌شود! از همهٔ این امور شگرفتر اتحاد انسان با ایده‌هاست؛ اتحاد عاقل و معقول! که رمز ناگفتنی «فهمیدن» در همین نقطه است.

۲. تفکر فلسفی*

بسم‌الله الرّحمن الرّحیم ـ الحمدلله الذی علّم بالقلم، علم الانسان مالم یعلم، ثم الصلوة والسلام علی عبده و حبیبه و نبیّه و احسن من عُلِّمَ وَ عَلَّمْ، ابی القاسم محمد صلوة الله و سلامه عَلیه و علی آله الطیبین الطاهرین و علی اصحابه المتادّبین بآدابه.

۱. اما بعد، عده ای از اخوان الصّفا و خلّان الوفا از این بندهٔ حقیر و عبد ذلیل در بارگاه ربوبی خواستند که به صورت مختصر بحثی دربارهٔ حقیقت کاوشهای فلسفی و مسائل اصلی آن و همچنین نحوه تأثیرپذیری فلسفه از فرهنگ و دین، ارائه دهم. به نیت مفید بودن، اجابت نمودم. عَلَی الله تَوَکَّلتُ وَ اِلَیه اُنیب.

---

* این مقاله حدود ده سال پیش در مجلهٔ جهاد دانشگاهی (دانشگاه و انقلاب)، سال ۱۳۶۳، صفحه ۵۱، تحت عنوان: «رساله ای دربارهٔ تفکر فلسفی» به چاپ رسید و اکنون با تغییرات بسیار اندکی در این مجموعه می آید.

۲. کاوشهای فلسفی همه از «زمین» شروع می‌شود، لیکن بعضی سوی آسمان می‌رود و برخی دیگر روی زمین می‌خزد. اینکه از زمین شروع می‌شود یعنی انسان با پای خودش به دنبال گمشده می‌گردد و باید در این سیر «خود» بدان برسد. در این باره سخنی است که اصلش از حکمای یونان می‌باشد، لیکن توسط بعضی فلاسفهٔ قرن هجدهم میلادی مثل ویکو (Vico) پایهٔ یك مبنای فلسفی درباب حقیقت معرفت و اقسام آن قرار گرفت و آن عبارت است از: Verum et factum convertuntur یعنی شرط اینکه انسان بتواند یك علم حقیقی به شیء پیدا کند این است که انسان آن شیء را ساخته باشد و خود آن را خلق کرده باشد. این سخن درعین عجیب بودن بسیار دقیق است. بنابراین نظر، انسان هرگز به عالَم، علم حقیقی نمی‌تواند بیابد بلکه تنها پروردگار متعال صاحب آن است. از آن مهم‌تر، انسان هرگز به خداوند متعال علم حقیقی نمی‌یابد؛ چه او مخلوق هیچکس نیست. در عالَمِ مفاهیم ذهنی، باز این اصل، بسیار ظهور قوی دارد. فهم در ریاضیات دقیقاً تابع این اصل است. فرد قضیه ای را فقط موقعی می فهمد که برهان آن را خود بتواند بسازد و بعبارت دیگر با پای خودش به مقصد برسد. درسایر حقایق ذهنی نیز مطلب بدین منوال است. آن با «پای خود رفتن» که اشاره کردیم در عالم مفاهیم عیناً متحد با خلق است.[۱]

---

۱. ریشهٔ این سخن در اصل دیگری است که از زمان یونان دربین فلاسفه شناخته شده بود و آن عبارت است از اینکه «تفاوت علم حقیقی با علم معمولی در این است که در علم معمولی ما فقط ناقل آنچه که هست می باشیم و برای ما بدست آوردن تصویری از واقعیت حد نهایی کمال است. لیکن در علم حقیقی ما از وضع موجود عبور می کنیم و از علل و ریشه جستجو می نماییم تا آنجا که به مبدأ اصلی برسیم و گویی خود ما از هیچ آن موضوع را ساخته باشیم.» این اصل در دوره رنسانس به صور مختلفی بین فلاسفه آن

←

البته خلق شیء مراتبی دارد. مثلاً اگر کسی از مقداری مواد پلاستیکی با چند برش صندلی بسازد، خلقِ صورت گرفته در این محل، تنها در صورت و فرم بوده لذا علم نجار هم فقط تا همان ناحیه می‌رود. لیکن اگر کسی مواد پلاستیکی بکار رفته را نیز خود از نفت ساخته باشد، علم او دایره وسیع‌تری را می‌پوشاند و قس علی هذا. حقیقت آن است که خلق یك چیز واحد اما مراتب در موضوع خلق شده است، و لذا علم حقیقی ذومراتب نیست.

۳. موضوعاتی که فلاسفه را از دیرباز تاکنون به خود مشغول نموده بسیار متنوع و مختلف است. بخصوص هر فیلسوفی مسأله یا مسائل خود را اصلی و لُبِّ مطالب فلسفه می‌داند. اما با همهٔ این تنوع و وسعت و تعدد در مطلب یك محور اصلی وجود دارد که همهٔ مسائل فلاسفه به دور آن چرخیده و هنوز هم می‌چرخد و آن محورِ «انسان» است. این نکته با یك نگاه اجمالی به مباحث اصلی فلسفه کاملاً آشکار می‌شود:

ـ در حکمت اولی، «انسان» ازنظر حقیقت وجودش و مبدأ و منتهایش مدنظر است و تمام مباحث مربوط به علم الوجود ـ اونتولوژی ـ همه از مُعِدّات و مقدمات ضروری و وسایل کاوش در این مسأله مهم هستند. البته وقتی صحبت از ریشهٔ وجود انسان می‌شود، این مسأله بلافاصله خود را



زمان بخصوص فلاسفه ایتالیا ـ که مرکز مهم فکری و علمی بود ـ رواج داشت. معروفترین وجه آن اعتقاد به اتحاد عاقل و معقول و یا مدرِك و مدرَك است. مثلاً یکی از فلاسفه این دوران کمپنلا (Campanaella) می‌گوید: «علم (به یك چیز) یعنی شدن آن چیز» و یا دیگری، پارتیزی (Partizzi) می‌نویسد: «دانستن یعنی با آنچه دانسته شده متحد و یکی شدن». رجوع کنید به کتاب آسیا. برلین (Isaiah Berlin) درباره زندگی و افکار فیلسوف آلمانی هِرْدِرْ (Herder).

به تمام عالَمِ وجود گسترش می‌دهد. «ریشه وجود» از تفرّد «موجودات» می‌گذرد و به نفس وجود خیره می‌شود. این نکته ناشی از طبیعت مسأله است. لیکن فراگیری مسأله «ریشه» در ذهن انسان دقیقاً ناشی از ربط آن به ریشه وجود انسان است. یعنی اگر فرض کنیم فیلسوفی با دیدن درخت یا سنگ یا جانوری با مسأله «ریشه وجود» درگیر شد، مسلّم شوریدگی و بی‌تابی و اولویتی که این مسأله در ذهن فیلسوف به وجود می‌آورد همه ناشی از ربط وثیق با ریشه وجود انسان است.

ـ در فن معرفت (Theory of Knowledge) علم و آگاهی «انسان» مورد بررسی است؛ انواع معرفتها، سرچشمهٔ هریك و مقایسه و ارزیابی آنها محور اصلی مباحث در این فن شیرین است. فلسفهٔ علم، فلسفهٔ زبان و مباحث مربوط به معرفت شناختی (Epistemology) همه در این حوزه قرار دارند.

ـ در علم الاخلاق (Ethics) «سعادت حقیقی انسان» و طریق نیل به آن دردِ اصلی فیلسوف است و علاوه بر مباحث علمی و عملی، بررسی «فکر اخلاقی بشر» که در اصل قسمتی از علم منطق هم می‌تواند باشد، غالباً مورد بحث و گفتگو قرار می‌گیرد.

ـ در فن سیاست، زندگی اجتماعی باز هم «انسان» و نحوهٔ ادارهٔ آن به طوری که هادی به سعادت او باشد و مباحث جلیل القدری مثل مفهوم حکومت، سلطه، آزادی و عدالت مورد مداقه و علاقه فیلسوف است.

ـ در فلسفه تاریخ، علاوه بر بررسی ماهیت معرفت تاریخی و وجه تمایز آن با سایر انواع معارف، به زندگی اجتماعی بشر در طول تاریخ نظاره می‌شود، و حقایقی که از این رهگذر بدست می‌آید محصول تلاش فیلسوف است. البته باید متذکر شویم که بحث سیاست در فلسفه در اصطلاح قدما که در این مورد دقیق‌تر نیز هست شامل اخلاق و فلسفهٔ تاریخ نیز می‌شود و

همچنین تاریخ (در این مفهوم که مدّنظر ماست و نه فلسفهٔ تحلیلی تاریخ که جزء بحث معرفت است) جدولی از حکمت اولیٰ نیز می تواند به شمار آید.

ـ در علم منطق، پدیدهٔ بسیار عجیب و شگفت‌آور فکر انسان و دینامیزم آن زیر میکروسکپ قرار می‌گیرد و چه نکته‌های ظریف و چه اقیانوس بی‌انتهایی است این علم شریف.

همان‌طور که اجمالاً اشاره شده است همهٔ این مباحث ـ که امّهات مسائل فلسفه هستند ـ حول انسان دور می‌زند. تَبارَکَ الله اَحسَنُ الخالِقین!

۴. نه تنها مسائل فلسفی همگی حول «انسان» دور می‌زند، بلکه نقطه شروع حرکت هر فیلسوف در سفر فلسفی نیز «وضعیت بخصوص انسانی» خودش است. این نکته فلسفه را کاملاً در مقابل علم (به معنی رسمی آن Science) قرار می‌دهد. هر کاوش فلسفی مانند یك رشتهٔ عصبی ـ نرون ـ می‌باشد که یك سرش در نخاع و سر دیگر در اقصی نقاط بدن است. لذا آنچه فیلسوف می‌یابد وجودش در آن مشارکت داشته و معرفت فلسفی ریشه در جان فیلسوف دارد. همین خصوصیت مانع از آن است که بتوان فلسفه را مانند یك علم دقیق که دائماً در آن، گویی خشتی بر خشتی نهاده می شود بنا نمود. توسعه فلسفه با توسعهٔ علوم کاملاً فرق دارد.

۵. پس تا اینجا بیان شد که فیلسوف از «انسانیت خودش» شروع می‌کند و با پای خودش به دنبال گمشده به راه می‌افتد. اکنون باید دید که این درپی مقصود رفتن او چگونه رفتنی است؟ حالِ فیلسوف در گشتن دنبال مقصود خود مانند «حالِ کسی است که می‌داند در دل جنگل انبوهی خانه‌ای مجلل قرار دارد ـ و این آگاهی را یا از دیدن از نقطه‌ای بلند و مشرف بر جنگل ولی دوردست بدست آورده و یا از هر راه دیگر ـ و خود در کنار آن جنگل ایستاده و هیچ راهی معین برای رسیدن بدان خانه، معلوم نیست جز بعضی نشانه‌ها که بسیار معدود و غلط اندازند. با همهٔ این احوال

آن فرد به راه می افتد و راه خود را به قلب جنگل می جوید.» فیلسوف باید با پای خود به مقصود برسد و به معاینهٔ آن بپردازد. اگرچه او را در این راه پرخطر، نشانه‌ها و علامتهاست. جای تأثیر فرهنگها، ادیان و هدایت الهی هم، دقیقاً در اینجاست. هدایت الهی خانه را نشان می‌دهد ولو به اجمال و برخی علامتها در راه می گذارد. هر علامت بعد از وصول بدان جزئی از مسیر می شود، علامت را اگرچه جاعل جعل کرده اما مسافر بعد از وصول بدان، گویی جزء فهم و شعور خودش بوده است. انحراف و یا انقطاع از مبدأ، فیلسوف را به ناکجا ممکن است ببرد! بطوری که هرگز از زمین برنیاید و تا آخر عمر به دور خود بچرخد و بالعکس هدایت الهی و کمك صاحبان وحی می تواند فیلسوف را از زمین برکنده به آسمانها ببرد. فیلسوف نزدیکی به مقصود را باید بتواند استشمام نماید و این حس در اصل همان استحکام عقاید، استدلال براهین و روشن بودن مطالب است.

اگر کسی بگوید که با این نظر فلسفه یك بنای مستقل نبوده بلکه در آن از فرهنگ و ادیان رخنه دارند. در جواب گوییم: چنین نیست، چه، فلسفه راهی است که فیلسوف باید با پای خود طی نماید و استقلال آن هم دقیقاً از این جهت است اما تأثیرپذیری فیلسوف در این سفر عظیم امری است غیر از خلل و فرج در فلسفه. و چنین هست: چه، بسیاری از فلاسفه «با پایِ خود رفتن» را به کمال نمی‌دانند و لذا مطالب بسیار را به عاریت همراه دارند!

اگر کسی بگوید، اینکه فیلسوف از روی عقیده مذهبی معتقد به مطلبی باشد، کاوش او چگونه می تواند جستجویی حقیقی باشد، چه او از قبل به نتیجه متعهد است، درحالی که نتیجه کاوش نباید از ابتدای کار معلوم باشد بلکه در انتهای راه معین باید شود. در جواب گوییم: هدایت انبیا و معارفی که از معدن وحی به ما رسیده، مانند علامتهایی است که فردی در بیان آدرس

محلی می گوید. سپس انسان به راه می افتد، اگر انسان علامت گفته شده در آدرس را در مسیر دید، نمی توان گفت که مسیر را علامت ساخته یا علامت در نفس راه رفتن دخیل بوده است. آنکس که باید راه را با پای خود طی کند فیلسوف است و آنکس که درنهایت به معاینهٔ مقصود می رسد بازهم فیلسوف است. دلالت غیر از دخالت است و دلالت ارزش رفتن و رسیدن را از بین نمی برد. تمام حرف سر این است که غالباً معنی «رفتن و با پای خود رفتن را» نمی‌دانند. اشکال در آدرسها نیست در نفس روندهٔ راه است!

۶. و در خاتمه چند نکته درباره روش ورود در این فنِ می آوریم:

نکته اول. بهترین حالتها این است که طالب را استادی باشد همانند سقراط حکیم؛ همهٔ کتابها یکباره ببندد و کتاب مخصوص انسان را باز کند و دست طالب را بگیرد و او را «راه رفتن» در این وادی عملاً بیاموزد. چنین استادی را شاگرد باید پروانه‌وار به ِگردش بگردد و در هر لحظهٔ ملاقات، دری از درهای معرفت را به روی خود باز نماید.

نکته دوم. از آنجا که چنین چراغی نایاب است باید فکر دوران فقدان را نیز نمود. درغیاب استاد حقیقی، بهترین کار این است که یکی از فحول گذشته را طالب، محور قرار دهد و همهٔ آثار او را به تمامه و کماله با دقت بخواند و بر آنها دست یابد. آثار آن حکیم برای طالب، حکم نردبانی دارد که او را به بالای بام معرفت هادی خواهد شد و پس از آن استقلال از آرای حکیم حاصل می شود. در غرب معمولاً آثار کانت بدین غرض خوانده می شود، یعنی حتی مخالفین سرسخت او آثارش را بدقت خوانده و از آنجا پرواز فلسفی آموخته اند. اما در دیار اسلام آثار فلسفی شیخ الرئیس برای این مقصود بسیار مناسب است، البته علاوه بر اشارات و الهیات شفا و منطق شفا استاد باید از سایر مباحث شفا انتخابی بنماید و گذشته از علم النفس، بحثهایی که در مدخل سایر فنون از قبیل طبیعیات و ریاضیات

آمده نیز مطرح گردد.

نکته سوم. در دستیابی به آرای حکمای گذشته، علاوه بر مطالعهٔ کتب و رسائل آنان غالباً نیاز به اساتید مسلّط است. اینکه در حوزه های علمیه معمولاً آثار امثال شیخ الرئیس و آخوند ملاصدرا ـ رحمة الله علیهم اجمعین ـ را به تفصیل و دقّت نزد استاد می خوانند از همین باب است. نقش این گونه اساتید غیر از نقش آن استادی است که در بالا اشاره شد، اینان معدّ و راهنمای طلاب در فهم اقوال و آرای بزرگان گذشته اند. اینان کتابهای زنده اند و برای طالبان حقیقی معارف راهنمای ارزشمند. (حفظهم الله انشاءالله) و آخر دعویهم ان الحمدلله رب العالمین.

۳. نقد دینداری

۳. نقد دینداری*

۱. دین: کالای فرهنگی؟

اسمت چیست؟ پرویز؛ کجایی هستی؟ ایرانی؛ دینت چیست؟ اسلام؛ مذهبت چیست؟ شیعه اثنی‌عشری؛ چطور؟ خوب واضح است: من یك ایرانی هستم و در خانوادهٔ مسلمان و شیعی به دنیا آمدم، اندیشه من با اسلام و تشیّع رشد و نشو و نما یافته، و من بدان افتخار می کنم. می‌پرسیم: اگر در تل‌آویو به دنیا می‌آمدی چگونه می‌بودی؟ آیا یك یهودیِ «اصل» بودی و باز هم افتخار می کردی؟

برخی براحتی پاسخ این آخرین سؤال را می‌دهند: حتماً! زیرا دین مانند زبان، نژاد و سایر مقوّمات فرهنگی بخشی از شناسنامه فرهنگی فرد است. و معتقدند به همین دلیل هم، مقدس است و محترم!

---

* این مقاله ابتدا در مجلهٔ جام، سال اول، شمارهٔ اول، اسفند ماه ۱۳۷۰ به چاپ رسید. متن مذکور با تصحیحات جزئی و اضافات، در این مجموعه می‌آید.

در این تلقی از دین که می‌تواند بسیار فراگیر و در ادیان مختلف هم مشترك باشد و اصحاب قلم و ادب و شعر و تاریخ و... هم، طرفدار آن باشند، دین یك متاع فرهنگی است، دین یك مختصه هویت فرهنگی است و درست به همین دلیل صرفاً باید مورد احترام باشد. و درباره صحت و سقم مطالب آن نمی‌توان صحبت کرد. حتی درباره معنی دقیق آن هم نمی‌توان تردیدات محتوایی (Semantic) مطرح نمود. مگر در مورد اسم افراد یا ملیت یا نژاد آنان می‌توان دغدغه «حقیقت» داشت؟ تنها کار مهم، باستان‌شناسی (Archeology) است که می‌توان به دینِ فرهنگی اعمال نمود. همان‌طور که باستان‌شناسان یهودی دربارهٔ قرائت قرآن تحقیقات وسیع کرده‌اند؛ و یا مستشرقی مانند مونتگمری وات، درباره غیبت کبریٰ انجام داده است. من با چنین دینی کاری ندارم و برای آن هیچ ارزشِ «معرفتی» قائل نیستم، همان‌طور که برای نژاد و زبان و ملیت هم ارزشی معرفتی قائل نیستم؛ من پیگیر دغدغه حقیقت هستم! و می‌دانم معرفت با این دغدغه مساوق و ملازم است و هریك نشان از دیگری دارد.

من دنبال «دینداری»ای هستم که براساس دغدغه حقیقت بنا شده است و لذا در تل آویو هم شیعه اثنی عشری تحویل می‌دهد! «دینِ فرهنگی» مانند موسیقی محلی است، مانند معماری سنتی است، مانند زبان شیرین پارسی است، زیباست، جذاب است، مهم است امّا! امّا می‌تواند نوع دیگر هم باشد، می‌توان به زبان آلمانی هم صحبت کرد! درحالی که من دنبال دینی هستم که تفنّنی نیست، به «سایز» استفاده کننده و به سفارش وی تهیه نکرده‌اند! دینِ اصیلی که هیچ جویای حقی از آن گریزی ندارد!

من خوب می‌دانم که اوقات تفنن خود را چگونه پر کنم، من خوب می‌دانم که از جسد فرهنگی خود چگونه لذت ببرم! اما چه بشود؟ چه غرضی حاصل آید؟

د. دین صامت بل جامد است و این تلاش ماست برای معنی دادن به گزاره‌های دین که آن را به حقیقت وصل می کند. بنابراین هرآنچه در این پروسهٔ «معنی‌دهیِ» ناظرِ به حقیقت، دخل دارد در فهم ما از دین هم دخل دارد! لذا می توان گفت عملاً همه معارف بشری در فهم ما از دین «دخل» صریح دارند. فاضل معاصر در این باره می گوید:

«در قدیم در باب آیهٔ خلق من ماءٍ دافق یخرج من بین الصُلبِ وَالتَّرائب می گفتند آدم از آب جهنده‌ای که از بین صلب و دنده‌های سینه (ترائب) بیرون می‌آید آفریده شده است. امروزی‌ها به ما می گویند که ظاهراًاین طور نیست نطفه انسان آنجاها پرورده نمی‌شود. بین «صلب و ترائب» جایی وجود ندارد که نطفه از آنجا بجوشد.» و سپس فاضل محترم نتیجه می گیرد:

«حالا ما از کجا فهمیدیم که هفت آسمان بطلمیوسی وجود ندارد؟ ما از کجا فهمیدیم که یخرج من بین‌الصلب و الترائب، این‌طور که ظاهر آیه می گوید (خروج منی از میان دنده‌ها و میان صلب) وجود ندارد؟ اینها را که یاد ما داده؟ علوم زمان: ما وقتی می گوییم علوم منظورمان فقط علوم طبیعی نیست، فلسفه هم هست، عرفان هم هست. این است تأثیر معرفتهای بیرون دینی در معرفت دینی. معرفتهای بیرون دینی در معرفت دینی تأثیر قطعی و همه‌جانبه و استراتژیك دارند.»[1]

چرا می گوییم «معرفتهای بیرون دینی»؟ مگر «دین» از جنس معرفت است که حوزه‌ای را معین کرده باشد؟ دین در این تلقی مجموعه‌ای از گزاره‌هاست، از جنس متن (Text) است، و اینکه «ثابت» است هم امتیازی نیست، زیرا کلام خدا به عنوان متن همانقدر ثابت است که فرمایشات ناصرالدین شاه! اصلاً معرفت نمی‌تواند درون دینی یا بیرون دینی باشد،

۱. رجوع کنید به مقاله «قبض و بسط در میزان نقد و بحث»، مجله کیان، شماره ۲

تنها معرفت دینی است که از جنس معرفت است و آن هم مطابق ادعا بر دوش سایر معارف سوار است. از آن‌هم فراتر: اطلاق «معرفت» به یك شبکه معنی برای یك متن مفروض حتی با قید سازگاری و از آن هم فراتر همسازی (Coherence)، از نظر معرفت‌شناسی نادرست است و این مسأله بر علمای مسیحی طرفدار این تز مانند ریکور و تی‌لیچ کاملاً روشن بوده است.[۲] در توضیح باید گفت که در معرفت اقلاً دو شرط عمده لازم است: اول اینکه حقیقتی عینی وجود داشته باشد که فهم آن مطلوب باشد، دوم اینکه روش ما در تلاش برای فهم آن حقیقت باید متعهد به «حقیقت» (Truth) باشد، یعنی تنها ترجیح مورد قبول، «نزدیك‌تر بودن به واقع» است و آن روش باید بتواند ملاکی که بر این قاعدهٔ ترجیح استوار است نشان دهد. برخی در مقابل این سؤال که «معرفت دینی» فهم چه کسی از «دین» است؟ گفته‌اند: نه فهم هرکس و ناکسی، بلکه فهمی رَوِشمند! اما غافل از اینکه صرف روشمندی دردی را دوا نمی‌کند، مثلاً اگر شاعر مسلکی بگوید من در هر امری تفألی با دیوان حافظ می‌زنم و بر آن اساس ادعا یا اقدام می‌کنم، مسلم کاوشی روشمند ارائه داده است مختصر اشکال ایشان این است که روشش متعهد به حقیقت نیست ولی از هر کمال دیگر، ظاهراً بهره دارد!

اگر دین را صرفاً گفتار نبی‌اکرم(ص) و ائمه اطهار و آیات قرآن کریم بدانیم که در آن از اقیانوس ژرف توحید مطرح شده تا هفت آسمان و خواص سیر و حجامت و... در آن صورت موضوعی «متعیّن» وجود ندارد که هدفِ معرفتی باشد! تلاش برای «معنی»دهی در معرفت‌شناسی ضابطهٔ تعیین حوزه معرفت نیست، لذا اصلاً معرفت دینی هم وجود ندارد! برای

---

۲. رجوع کنید به: Tillich,P. **Systematic Theology**, vol. II, ch.3
Ricoure,P. **Symbolism of Evil.** ch.5

همین غرض، ریکور، به جای معرفت، صحبت از نوعی «وجدان» و «آگاهی» می‌کند تا مجبور نشود آن را در عداد سایر معارف قرار دهد.

به نظر من، عقب‌افتاده‌ترین و متحجرانه‌ترین تلقی از دین همین است که ما آن را مجموعه‌ای از گزاره‌ها قرار دهیم، نه تنها صامت است بلکه جامد است! قبل از انقلاب، فردی کتابی نوشته بود تحت عنوان: آنچه یك مسلمان باید بداند و آن را در سطح وسیع تبلیغ کرده بودند. در آن کتاب فصلی درباره توحید و نبوت و معاد بود و فصلی درباره خواص سبزیجات و فصلی درباره مواقیت و قس علی‌هذا! دینی که به متن «جامد» تنازل کرده بهتر از این نمی‌شود! و با اطلاق «معرفت» یا تزریق هزار معرفت دیگر هم احیا نخواهد شد!

ادعای «حق» بودن برای «متن» بی‌جان و صامت و جامد هم درواقع تقدیر از خود است، زیرا درستی و یا نادرستی مربوط به معنی گزاره‌هاست و این معنی از کرامات «خودمان» است! بی‌پرده بگویم: این چنین دینی برای «تجار» خوب است که براساس احتمال اینکه خبری باشد دفع ضرر مقدری را کرده باشند، برای مستشرقین خوب است که درباره «اسلام» مثلاً کتاب بنویسند، زیرا اگر اسلام در مجموعه‌ای از متون تعریف بشود کار راحت است! اما برای تشنه، برای کسی که از بی‌ریشگی به ستوه آمده، برای کسی که دنبال پایه‌ای محکم برای زندگی، فکر و عمل خود است چه؟ ما نباید سرنخ را گم کنیم.

۳. دین چیست؟ پاسخ رئالیست

دین هنگامی جدی، واقعی و اصیل است که برای سؤالاتی جدی پاسخهای «واقعی» ارائه دهد. اما جدی‌ترین سؤال برای بشر چیست؟

بدون شك سؤال «ریشه» است. اینكه از كجا آمده‌ام؟ از كجا آمده‌اند هرآنچه آمده‌اند؟ برای چه آمده‌ام؟ آیا وظیفه‌ای به عهده دارم؟ آن وظیفه چیست؟ عاقبت كار كجاست؟ اینها آن سؤالات اساسی هستند. اگر چه چند تا سؤال مطرح كرده‌ام اما همه دنبال یك گمشده است و آن «ریشهٔ هستی» است. معاد و صراط همه فرع درخت توحیداند. اسلام اگر جدی است، اگر واقعی است، اگر اصیل است تنها به این خاطر است كه به سؤال ریشه می‌پردازد و به آن سؤال، جوابی «واقعی» می‌دهد.

مطابق این نظر واقعی بودن اعتقادات دینی و اعتقادات انسان مثلاً در علم فیزیك از لحاظ مفهوم و ملاك اصلی تفاوتی ندارند. تنها هنگامی «درست» هستند كه با واقع مطابقت داشته باشند و هرچه این تطابق بیشتر باشد «درست‌تر»اند.

قرآن مجید كلام خداست اما ارزش معرفتی این كلام در این است كه ازحقیقت «نشانه‌ها» دارد! كلام معصوم (علیهم السلام) حق است زیرا عالِمِ صادقی از «واقعیت» گزارش كرده است. دین مجموعه گزاره‌هایی نیست كه در قرآن آمده یا از لسان معصوم اخذ شده، بلكه دین حقیقت مبدأ، معاد و صراط است و انبیا و اولیا سعی كرده‌اند دست ما را بگیرند تا در حد وسع خود از این واقعیت لمعه‌ای نصیب ما شود.[۳] بدون شك در لسان وحی و كلام معصوم برخی قضایا مستقیماً درصدد بیان جنبه‌ای از جنبه‌های حقیقت دین‌اند (كه همان مبدأ، معاد و صراط است) و گاه شارع با مثال یا تمسك به

۳. باید توجه شود كه مفاهیم مبدأ، معاد و صراط برای ما به عنوان محور موضوع مطرح است و لذا همهٔ جهات مربوط را دربر می‌گیرد. مثلاً علم فقه داخل در تلاش برای فهم صراط است و همچنین علم اخلاق. لذا نباید اصطلاح ما را با آنچه «اصول دین» خوانده می‌شود خلط نمود.

مسائل دیگر سعی در تقریب ذهن دارد. آن تقریب‌ها به تناسب حال شنونده است و در فهماندن «دین» طریقیت دارند. دین یك سالاد هفت رنگ نیست که در آن نجوم و فیزیولوژی و بوتانی در کنار مسائل مبدأ، معاد و صراط در یك سطح باشند. اگر در قرآن اشاره به جهان مخلوقات می شود مسلم برای توجه ذهن به معرفتی درباره مبدأ، معاد و صراط است. بنابراین تغییر علم ما درباره ساختمان آسمانها و زمین و یا محل صدور (و یا تحریك) نطفه به معنای تغییر و تحول در دین نیست. آیا آن مطلبی که شارع درصدد بیان آن است تغییر کرده است؟ حتی از آن هم بالاتر: شارع می تواند مطالب خود را تغییر دهد و درعین حال جنبه‌های مختلف یك واقعیت واحد باشند یا بطون مختلف یك جنبه!

اگر معصوم (علیهم السلام) درباره خواص شلغم مطلبی فرموده اند لابأس: اولاً ایشان در دسترسی به حقایق عالم نیازمند مجوز یا اجازه از کسی نیستند و ثانیاً رابطه آن بزرگواران با مردم محدود به مسأله گویی نبوده، آنان ملجأ و مأمن مردم بودند و مردم در هر گرفتاری به آنان پناه می بردند و البته چه ملجأ مطمئن و پناه مستقری بودند! اما آنچه مسلم است «خواص شلغم» درعین درستی و صدور از لسان معصوم جزء دین نمی باشد! اینکه امام(ع) با مردم خود در این مورد صحبت کند می‌تواند بخشی از لوازم ضروری از «امامت» باشد اما این مسأله غیر از جزء دین بودن است. حتی در آیات باهرات می‌تواند مسائلی عملی باشد که صدور آن از نبی اکرم(ص) از طریق وحی عین معجزه باشد و در لسان معصومین (علیهم السلام) اِخبار از غیب باشد اما اگر معجزه مهم است برای این است که تحدی دارد و اگر این تحدی صریح هم نبود قرینه‌ای است بر ریشه‌دار بودن نبوت و اساسی بودن آنچه به عنوان وظیفه الهی نبی مطرح می کند. برخی مردم از واقعی بودن دعوت، به حقیقت آن توجه نمی کنند لذا شارع

باید با هزار حیله در دل سنگِ انسان راهی باز کند. شق القمر کند، اخبار از غیب بدهد، دل سنگ را بشکافد تا انسان متوجه شود که دنیا حساب و کتابی دارد، امور ریشه‌دارند و صرفاً حوادثی بی‌معنی نیستند. دین این حقیقت است، دین حقیقت مبدأ، معاد و صراط است ولاغیر! و فهم ما هم از دین درست مانند فهم ما از سایر حقایق عالم «حقیقت محور» است و درست به این دلیل می‌توانیم صحبت از «معرفت دینی» از دیدگاه معرفت‌شناسی کنیم. و درست به همین دلیل باید بگوییم اثر سایر معارف در معرفت دینی به تناسب ربط آن معارف با موضوع دین است. برخی از معارف بسیار مؤثرند و برخی هیچ ربطی ندارند! البته در اینجا مقصود از ربط، دخل صریح در فهم و ایفای نقش در بدنه معرفت است والّا آثار روانی ـ اجتماعی مبحث دیگری است و در آن مقوله باید گفت که پیشرفت برخی علوم اثر منفی در فهم معارف حقیقی نیز داشته‌اند. بشر امروز در فهم ریشه خود مسلم از دوره سقراط عقب‌تر است! درحالی که در علوم طبیعی قابل مقایسه با سقراط نیست! اینها آثار روانی ـ اجتماعی معارف است که بحثی جداگانه دارد و بدان نمی‌پردازیم.

و در همین زمینه باید گفت که در احیای دین مسأله مهم، مسأله کهنه و نو نیست؛ مسأله اصلی این است که انسان از سؤال اصلی و مهم «ریشه» براحتی غافل می‌شود! احیای دین یعنی بیداری و در بیداری قدم اول حساسیت به «ریشه» است، دنبال مبنی بودن است، تشنه حقیقت هستی و امور و وظیفه و صراط بودن است. احیای دین یعنی احیای تصویری که دین از حقیقت «ریشه» می‌دهد، زنده کردن آنچه دین به عنوان واقعیت مبدأ، معاد و صراط عرضه کرده است.

داستان کهنه و نو برای طالب حقیقت یك دام به تمام معناست؛ مگر «حقیقت» لباس است که فلان دختر خانم دغدغه کهنگی درباره مُد آن را

داشته باشد؟ مگر دنبال حقیقت رفتن از سر تفنن است که تقابل کهنه و نو، ثابت و متغیر مسأله عمده باشد؟ مگر دین یك پروژه تحقیقاتی متن شناسی است؟ اینها همه تفنن است! اگر چه یك برنامه کاری «عُمری» باشد و بخصوص پول و امکانات هم به همراه داشته باشد! دردِ دین و دینداری از جای دیگر است، دردِ سِرّ عظیم هستی است، دردِ ریشه و بنیان و اساس همه کارهاست و دین هم تمام قدرت و هیمنه آن به خاطر این است که ریشه در واقعیات دارد.

پس بطور خلاصه:

الف. حقیقتی عینی و خارجی وجود دارد که همانا واقعیت مبدأ و منتها و صراط است که به «ریشه» هستی مربوط است و همه امور در سایه آن. حقیقت عینی، معنیِ خود را می‌یابند و این حقیقت عینی، موضوع دین است.

ب. برای ما تَكْ تَكِ آیات قرآن مجید مهم و معتبر است، تَكْ تَكِ احادیث صادر شده از معصوم (علیهم السلام) به اندازهٔ قطعیت ما در صدور مهم و معتبر است زیرا حکایت از آن واقعیت عظیم دارد ولا غیر!

ج. «دین» معرفت دارد، زیرا آن حقیقت عینی فهمیدن دارد و دقیقاً آن حقیقت عینی ملاك «درستی» فهم‌ها و حکایتها از دین است. به این مفهوم «معرفت دینی» طفیلی معارف دیگر نیست اگرچه می‌تواند از آنان کمك بگیرد؛ **حکایتهای ما از دین نیز طفیلی سایر معارف نیست زیرا** خود ابتناء بر حقیقت عینی مستقلی دارد. این معارف دیگر نیستند که به آیات معنی می‌دهند، بلکه نفس واقعیت عظیم و محکمی که محور ماهیت دین است به آیات و روایات معنی می‌دهد.

۴. دین و مسأله شکّاکیّت

در مورد تلقی رئالیست از دین شبهاتی مطرح می گردد که یکی از

مهم‌ترین آنها شبههٔ شکاکیت است. یك بیان از شبههٔ شکاکیت به قرار ذیل است:

وقتی فهم دین و اعتقادات دینی از نوع فهم یك واقعیت عینی خارجی شد، شبیه سایر اعتقادات «حقیقت محور» می‌شود. اما پیشرفت علوم که یکی از مهم‌ترین نمونهٔ اعتقادات نوع مذکور را ارائه می‌دهد در تلقی دانشمندان یك تغییر عمده ایجاد کرده است. دانشمندان گذشته فکر می‌کردند حقیقت در نزدیکی آنان است و می‌توان به کنه حقیقت ره یافت. لذا به عقاید علمی خود بسیار جازم بودند و بر آن اعتماد می‌کردند. اما عالِمِ امروزین فهمیده است که باید متواضع‌تر از اینها باشد؛ او به حقیقت اساساً نامحرم است و باید به «نزدیکی به واقع» بسنده کند. لذا عالِم امروزین شکاك شده است و همواره احتمال می‌دهد فهم او از عالم واقع خطا باشد؛ لذا همواره آمادهٔ پذیرفتن فهم بهتر و نزدیك‌تر به واقع است. این شکاکیت عالمانه که از سَرِ تواضع و تسلیم در مقابل حق و حقیقت است به سایر «اعتقادات» انسان نیز سرایت کرده است. این سرایت در مواردی که فرد قائل به مبنای معرفتی برای عقیدهٔ خود است کاملاً قابل توجیه است. اگر عقاید دینی از این مقوله‌اند ـ که مطابق دیدگاه رئالیسم هستند ـ در آن صورت شکاکیت عصر جدید به این عقاید هم سرایت می‌کند. آنگاه چگونه می‌توان «باورِ دینی» داشت درحالی که در هاله‌ای از شکاکیت محفوف باشد؟ بنابراین تلقی رئالیسم از دین نمی‌تواند مورد قبول باشد! تا اینجا سعی کرده‌ام که شبهه را هرچه بهتر و دقیق‌تر توضیح دهم. حال می‌پردازیم به تحلیل شبهه و روشن کردن مبنای آن. درواقع، کلید تبیین شبهه، دَرمَیز بین شکاکیت (جزمیت) عالمانه و شکاکیت (جزمیت) عوامانه است. آیا شکاکیت این است کـه فرد در مورد اعتقـاد خود احتمال خطا بدهد و در صحت گفتار خود تردید داشته باشد؟ در سطح عوامانه شکاکیت معادل عدم

«تعهد» به صحت یك اعتقاد است و درواقع معادل عدم اعتقاد است! درحالی که در سطح عالمانه، همواره و در تمام ادوار، احتمال خطا در بین علما موجود بوده است. مثلاً، از دوران باستان عالمی مانند ارسطاطالیس را درنظر بگیرید، وی معتقد است که اعتقاداتش در حوزه های مختلف از یکی از طرق ذیل بدست آمده است:

اول. از مقدمات یقینی الصدق و یا مصادرات با نردبان برهان به نتایج رسیده است مانند هندسه اقلیدسی. در چنین اعتقاداتی، ارسطو از چند جهت احتمال ورود خطا را می‌دهد: از اشکال در مبانی و از خطا در استنتاج. اشکال در مبانی می‌تواند مشکل منطقی باشد (مانند اینکه فرد به خطا حکمی را قضیه صادقه (Tautology) بداند) و یا خطا در اثبات آن در حکمت اولیٰ باشد یا خطا در عقل عرفی؛ درحالی که خطا در استنتاج تماماً منطقی است.

دوم. اعتقاداتی که از روی استقراء ـ که وی آن را ناقص می‌نامد ـ بدست آمده و وی معارف طبیعی را غالباً از این مقوله می‌داند. نه‌تنها احتمال خطا می‌دهد که اصلاً در مبانی منطقی آن با مشکلات مهمی مواجه شده است.

سوم. اعتقاداتی که به کمك دیالکتیك بدست آورده است. البته در اینکه ارسطو چه تلقی از دیالکتیك دارد باید با احتیاط صحبت کرد. با توجه به آرای سقراط حکیم می‌توانیم اقلاً بگوییم: در روش دیالکتیك، یك عقیده رایج را برمی گزینیم و آن را «رفض» می کنیم (در زبان یونانی به Elenchus معروف است) سپس در این رفض لازم می‌شود که ببینیم چه اندازه از مفاهیم اساسی آن اعتقاد و روابط آن تاب می آورند. همان را برگزینیم و عقیدهٔ جدیدی را بسازیم و سپس دایره دیالکتیك را دوباره تکرار کنیم. در این سیر دیالکتیك ما عقایدی را بدست می آوریم. مسلم در این نوع از اعتقادات، ما نه تنها با احتمال خطا روبرو هستیم که با «رفض» آن دمخوریم!

بنابراین شکاکیت به معنیِ احتمال ورود خطا در عقاید علمی

همواره بخشی تفکیك ناپذیر در جریان علم بوده و هرگز امر جدیدی نیست! اما اگر «جزمیت» را میزان اعتقاد به یك عقیده بدانیم، بنابراین به اندازه ای که به عقیده ای اعتماد می کنیم جزمیت ما به آن عقیده روشن می شود. به عنوان مثال، علم فیزیك را درنظر بگیرید؛ این علم قدیمی از علومی است که همواره در علمیت آن اتفاق نظر بوده و نتایج آن بیش از همه، بشر امروز را مدهوش خود کرده است. در علم فیزیك، بحث مکانیك ـ یعنی مبحث حرکت ـ نیز پایتخت محسوب می‌شود و سمّو علم فیزیك در علم مکانیك است. ارسطو در آثار خود حرکت اجسام را به تفصیل مورد بحث قرار داده است. اجمالاً می توانیم لُبِّ نظر وی را در اصول زیر خلاصه کنیم:

اول. هر جسمی در مختصات مکانی، جای ویژهٔ خود را دارد و به‌نحو طبیعی شوق و میل بر آن جایگاه دارد، مگر اینکه مانعی در کار باشد. مثلاً یك تکه سنگ را درنظر بگیرید: جایگاه طبیعی آن زمین است؛ لذا اگر با دست آن را بلند کنید و سپس رها نمایید با سرعت به جایگاه طبیعی خود روان می‌شود. این سِرّ حرکت اجسام ثقیل به سوی زمین است.

دوم. میزان شتاب یك جسم به سوی محل طبیعی خود با ثقل آن نسبت دارد: هرچه جسم ثقیل‌تر باشد با سرعت و شتاب بیشتری به سوی جایگاه طبیعی خود می رود.

سوم. زمان مانند یك رودخانهٔ جاری است و لحظات در مسیر گذر آنند. مکان نیز همین ساختار مطلق را نسبت به زمین دارد. (اصل زمان و مکان مطلق)

در روزگار فعلی، دانشمندان تصویری کاملاً دگرگون از ماهیت حرکت و علت شتاب اجسام متحرك دارند و زمان و مکان مطلق هم در این تصویر جای ندارد. اما سؤال ما میزان جزمیت ارسطو به اعتقادات خود است و میزان جزمیتِ فیزیکدان امروزین. اگر اعتماد ملاك باشد، باید گفت دانشمند امروزین سوار هواپیما و یا فضاپیما می‌شود، چرا؟ برای اینکه

معتقد است قوانین برنولی (و یا معادلات ناویراستوك) حرکات ائرودینامیك را به اندازه کافی تا آن حد که جان خود را دراختیار آن قرار می‌دهد، توصیف می نماید. من بعید می‌دانم که ارسطو یك‌هزارم این اعتماد را به اعتقادات علمیه خود در مکانیك داشت. درمیان تودهٔ عوام اعتماد به علم بسی فراوانتر از گذشته است و مردمی یافت می شوند که همهٔ امور خود را بدان وابسته می کنند. پس «جزمیت» به عنوان یك هیأت فکری ویژگی عصر حاضر است و نه خصوصیت علم دیروزین! حال اگر وضع چنین است و جزمیت ویژگی معاصر است پس چرا برخی شکاکیت را میوهٔ پیشرفت علوم می‌دانند؟ در پاسخ باید بگویم که تماشاگران صحنهٔ علم و علما (و نه آنان که در گودند) وقتی دیدند تحولات در علوم بسیار پرشتاب شده و نو به نو تصویری از حقیقت ارائه می گردد و تصویر قبلی منسوخ می شود پنداشتند که جزمیت علمی ازبین رفته است؛ اگر از ارسطو تا نیوتن دو هزار سال طول کشید از نیوتن تا انیشتین کمتر از یك‌چهارم آن و از انیشتین به بعد مکیال (دهه) به جای چندین قرن تحولات می آیند، این تماشاگران چنین پنداشتند که با هر تحولی، تزلزلی در اعتماد به عقاید علمی نیز همراه است! درحالی که تحولات برای علما برکنار شدن پرده هایی است که قبلاً حجاب بوده است. لذا علما به اعتقادات علمی جدید خود اعتماد بیشتری پیدا کرده اند! برای روشن‌تر شدن موضوع لازم است توجه شود که عالم در هر علمی در جستجوی فهم پدیده ای عینی است صرف نظر از ثبوت عینیت، بقیه جهات و ساختارهای آن پدیده در پرده است و عالم درصدد کشف آنهاست. اما این تلاش عالمانه ـ یا بعبارت دیگر کاوشهای علمی ـ خود از سه نوع فعالیت تشکیل یافته‌اند:

اول. کشف (اختراع) مدل برای پدیده مورد مطالعه؛ در این مرحله تمام عوامل مؤثر در یك «عمل کشف» می تواند در کار مؤثر باشد: از سابقهٔ

علمی گرفته تا اشراقات در بیداری و یا منام!

دوم. ارزیابی مدل اختراع شده و ملاحظه اینکه آیا از عهدهٔ توجیه همهٔ مشاهدات برمی‌آید یا نه.

سوم. پاسخ به سؤالات مطروحه براساس مدل اختراع شده؛ البته دلیل مطرح شدن سؤال می‌تواند متنوع باشد؛ مثلاً مهندسین واحد فضایی در هدایت‌سفینه مشکلی دارند، از فیزیکدان کمك می‌خواهند؛ و او براساس مدل مخترع به تهیه پاسخ مشغول می‌شود (سؤالات وارده ازصنعت)؛ سؤال می‌تواند از آزمایشگاه آمده باشد و یا تأملات دیگر.

درگذشته از لحاظ میزان صرف وقت عالم، محورهای سه‌گانه فوق به عکس ترتیب ارائه شده بودند: بیشترین وقت عالم صرف پاسخ سؤالات وارده می‌شده است و سپس دو محور دیگر. اما در قرن بیستم ارزیابی مدل و اختراع مدلهای جدید وقت اصلی عالم را ـ اقلاً علمای خط‌شکن و درجه اول را به خود اختصاص داده است. این امر سبب شده است که اکتشافاتِ راه‌گشا (پارادایم ـ Paradigm) که همواره با اختراع مدل جدید صورت می‌گیرد افزایش یابد. شکاکیت علمی یعنی صَرْف وقتِ بیشتر برای ارزیابی مدل موجود و تلاش برای کشف مدلهای جدید برای پدیده عینی مورد مطالعه؛ و جالب این است که شکاکیت علمی همواره (جزمیت) بیشتری را درنظر عالم سبب می‌شود! این امر به موضوع «پیشرفت» (Progress) در علوم مربوط است که خود بحثی دقیق در فلسفهٔ علم است.

۴. حکومت و مرز مشروعیت

۴. حکومت و مرز مشروعیت*

۱. مقدمه

بحث امروز ما برای کسانی مناسب است که در برخورد با امور سراغِ «ریشه‌ها» می‌روند و در جستجوی عمق مسائل و مطالب هستند و در پوسته متوقف نمی‌شوند. البته سراغ ریشه‌ها رفتن هم حوصله می‌خواهد و هم شوریدگی! لذا اگر اعصابش را دارید حرفهای مرا گوش کنید! ضمناً ممکن است صحبت ما کمی طولانی‌تر از آنچه پیش‌بینی شده بشود؛ از قبل معذرت می‌خواهم. هشدار دیگری نیز ضروری است: بحث ما در مقولهٔ

---

* متن این مقاله از سخنرانی من در کنفرانس مفاهیم (۲۳ مهرماه ۱۳۶۹ ـ دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی ـ تهران) پیاده و تنظیم شد و در ضمن مقالات دیگر آن کنفرانس به چاپ رسیده است: **مجموعه مقالات اولین سمینار بررسی تحول مفاهیم**؛ به اهتمام سیدعلی قادری، (تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۰)، صفحات ۳۴۲ ـ ۳۱۳. آنچه در این مجموعه آمده است بجز چند مورد اصلاحات و اضافات، تقریباً همان متن سابق می‌باشد.

فلسفهٔ سیاسی است و البته دربارهٔ یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفه سیاسی، از این بحث فلسفی استفاده‌های عملی بسیار قابل حصول است و لذا با مسائل خط و خطوط سیاسی و مسائل جاری تماس پیدا می‌کند. حال چه باید گفت؟ آیا اینکه بحث ما کاربرد دارد از ارزش بحث می‌کاهد؟ از ماهیت فلسفی آن چیزی کم می‌کند؟ آیا می‌توان گفت این یك بحث فلسفیِ «خطی» است؟ و شکوکی از این قبیل؟ جواب خیلی سرراست است. بیایید در تفکرات خود «جدی» و «اصیل» باشیم و خیلی در بند و نگران نتیجه نباشیم! فیلسوف نگران لغزش است نه نگران نتیجه! بحث خود را بدون هیچگونه تعهدی انجام دهیم و هر کجا مَرکَب زرین حقیقت ما را هدایت کرد آن را بپذیریم. هر خطی می‌خواهد بپذیرد یا نپذیرد؛ بپسندد یا نپسندد! البته من «خط» را تخطئه نمی‌کنم، برعکس معتقدم که افراد جدی حتماً «خط‌دار» خواهند بود، اما چه می‌توان گفت؟ هنگامی که برخی از مردم به جای جدی بودن متفنّن هستند و به جای خط‌دار بودن، «خط‌باز»اند که این دو مقوله از هم فاصله‌ای بسیار دارند. همچنین لازم است به برادران عزیزم در مرکز مطالعات سیاسی و بین‌المللی به خاطر تشکیل این سمینار که شاید اولین در نوع خود در ایران باشد تبریك بگویم. این سمینار همان‌طور که از اسمش پیداست تجمعی است برای بحث حول مسائل مربوط به اندیشهٔ سیاسی و انشاءالله در جلسات دوره‌های بعدی این سمینار، از ماهیت قاموسی (Encyclopedic) موضوعات به سوی ساختاری منطقی برویم و بتوانیم در احیای اندیشهٔ سیاسی در مملکتمان قدمی برداریم. البته اندیشهٔ سیاسی در بلاد اسلامی و کشور ما سابقه دارد ولی نکتهٔ مهم این است که ما باید یك دورهٔ رکود جدی را پشت سر بگذاریم. در اشاره به سابقه اندیشهٔ سیاسی باید بگویم که تاریخ فلسفه همواره سه زمینه، یعنی: حکمت اولی، معرفت و سیاست را با هم ضبط کرده است و در مورد تاریخ فلسفهٔ سیاسی،

ما با سه میراث بسیار قدیمی و غنی روبرو هستیم: اندیشه سیاسی یونانیان، ایرانیان و چینی ها. آثار باقی مانده بدون تردید از پختگی و عمق فکر ایرانی و چینی حکایت می کند، اگرچه باید گفت که یونانی ها فکر سیاسی را به نحو چشمگیری پیش بردند و تألیفهای گران قیمت که فقط بخشی از حوزه های تعلیم و تعلم آنان را می نمایاند به ما رسیده است. از این دریا، جدولی هم به بلاد اسلامی آمد و ابونصر فارابی اولین متفکری است که اندیشه سیاسی را ـ مانند سایر علوم و مباحث دیگر فلسفه ـ مطرح کرده و در آن به تألیف پرداخت و مطالب بسیار از ارسطو را تقریر و تبیین نمود و پس از وی شیخ الرئیس ابوعلی سینا وخواجه نصیرالدین طوسی آمدند. این، سه نام درخشنده در تاریخ فلسفه سیاسی ایران و بلاد اسلامی است، و پس از این دوره رکود آمد! تاحدی که می توان گفت بعد از خواجه ما هیچ تلاش وسیع و قابل توجهی در فلسفه سیاسی و در باب حکومت تا عصر حاضر نداریم. در عصر حاضر که به یُمن انقلاب اسلامی، و مشعلی که به دست حضرت امام(قده) روشن شده است می رود که اندیشه سیاسی مانند سایر جنبه های عقلانی و فکری در کشور احیا شود و به سایر بلاد اسلامی سرایت نماید.

۲. اندیشهٔ سیاسی جدّی و اصیل است

اولین نکته ای که می خواهم اشاره کنم این است که اندیشهٔ سیاسی برای تفنّن یا برای گذران امور مدرسی (آکادمیك) نیست، بلکه مقصود کاوش جدی و اصیل نظری است. وقتی می گوییم «جدی» مقصودمان این است که ما حتماً گمشده ای اساسی داریم و دنبال یافتن آن هستیم. البته هر سؤالی حکایت از گمشده ای نمی کند و هر جملهٔ سؤالی که با «آیا» شروع بشود نمی تواند جدی باشد. فقط زمانی جدی می شود که «فراگیر» باشد، یعنی همهٔ حیات ما را در بر بگیرد؛ و در آن صورت بحث «فلسفی» خواهیم

داشت. درواقع یکی از نقاط مهمی که اندیشهٔ فلسفی و علمی از هم جدا می‌شوند در همین جاست. سؤال علمی فراگیر نیست، یعنی نفس سؤال کننده در مسأله مشارکت (Participation) ندارد؛ حضور ندارد، مثلاً اگر منجمّی دربارهٔ کرهٔ مریخ سؤالاتی دارد این پرسشها می‌توانند سؤالات خوبی باشند، اما منجم زندگی روزمرهٔ خود را مستقلاً هدایت می‌کند: مثلاً می‌تواند روزی پنج ساعت روی این سؤالات علمی در رصدخانهٔ خود کار کند و سپس به منزل برود و «لمی» بدهد و ضمن صرف چای با فرزند کوچك خود بازی کند و قس علی‌هذا. نکته در این است که کاوش علمی وی ـ جز گرفتن بخشی از وقت ـ تأثیری در کارهای دیگر وی ندارد و بعبارت دیگر؛ حیات سائل را در برنمی‌گیرد. اما سؤالات فلسفی برعکس «فراگیر» هستند و لذا گفته می‌شود که مسائل فلسفی مسائل «اوّلی» هستند؛ اول نه از باب رشتهٔ زمانی و یا ترتیب تبادر به ذهن، بلکه «اوّل» از جهت اولویّت. یعنی اگر فرضاً انسان پنج مسأله در مقابل دارد و باید آنها را درجه بندی کند، سؤال فلسفی منتظر این اولویت‌بندی نمی‌ماند بلکه خودش را تحمیل می‌کند و بنابراین بدون رعایت نوبت یکراست در ابتدای لیست می‌رود. سؤال فلسفی رقیب نمی‌پذیرد و همواره «تنها» فراگیرنده ذهن سائل است البته هرگاه مسأله «جدی» مطرح شده باشد.

با این دیدگاه می‌توان گفت ما در کشور فلسفه، همواره سه شهر آباد داشته و داریم: حکمت اولیٰ (متافیزیك)، معرفت و سیاست. هرکدام از اینها دارای سؤالی فراگیر هستند، سؤالهای بدون رقیب! تفکر در حکمت اولیٰ موقعی پیدا می‌شود که ذهن انسان در مورد ریشهٔ وجود «مسأله‌دار» بشود. بسیار مضحك است اگر برخی چنین پندارند که حکمت اولیٰ دربارهٔ عالم یا عوامل (هور قلیائی) صحبت می‌کند؛ حکمت اولیٰ راجع به خود آدم صحبت می‌کند و آن هم دربارهٔ ملموس‌ترین جهت، یعنی وجود، وجود خود

تو! وقتی انسان در ریشهٔ این وجود دچار مسأله می‌شود کار «جدّی» می گردد؛ زیرا ریشهٔ وجود غیر از سابقهٔ تاریخی «موجود» است؛ اندیشهٔ ما با موجودات سر و کار دارد و انس با موجود غالباً حجاب دیدن وجود است. وقتی مسأله ریشهٔ وجود مطرح می‌شود آنگاه برای اندیشه چیز دیگری باقی نمی‌ماند. بحث معرفت که شهر آباد دیگری در فلسفه است، مسأله محوری آن «حقیقت» است: چگونه است که برخی مطالب «درست» هستند و برخی «غلط»؟ و از آن مهم‌تر بسیاری از مواقع، درست انگاشته‌های ما غلط از آب درمی‌آیند! آیا ملاکهایمان منقّح نیست؟ یا اصلاً ملاك روشنی نداریم؟ باید اعتراف کنیم که تعداد معدودی از ذهنها مصلحت را در این می بینند که در درستی‌هایشان قدری تردید کنند! با خود می‌گویند: مگر نانت کم است؟ آبت کم است؟ که در اموری که فعلاً جریان مناسبی دارند، تردید کنی و مثلاً از خود سؤال کند: این اعتقادات من درست است یا نه؟ با این هیأت فکری اگر روزی انسان به کنجی بنشیند و سعی نماید فهرستی از مطالبی که واقعاً بدان معتقد است تهیه نماید، معلوم می‌شود که در آن چیز زیادی نمی‌توان یافت و حتیٰ گاهی هیچ خبری نیست! بعبارت دیگر معلوم می‌شود اعتقادات ما می‌توانند پدیده‌های اجتماعی ـ روانی باشند تا واقعه‌ای در ارتباط با حقیقت! این توجه و تنبه به محض ظهور می‌تواند سرتاسر اعتقادات فرد را فرا بگیرد، یعنی همهٔ وجود کاوشگر را! لذا مسأله‌ای جدی و اصیل است. لازم می‌دانم تأکید کنم که این نکته سرآغاز شکاکیت «کور» در دین نیست؛ اتفاقاً اگر دینی تحمل عرضه خود به نقیضش را نداشته باشد و در مبانی با معارض درگیر شود، دین ارثی است که از پدربزرگها به ما رسیده است و ارزش اعتقادی ندارد! زیرا مطابق آن، چون در تهران ـ از بلاد شیعه، شیعهٔ اثنیٰ عشری ـ دنیا آمده‌ایم شیعه هستیم و اگر در تل‌آویو بودیم حتماً یهودی بودیم! این از دینهای بی اساس و بنیان است و یا بعبارت دقیق‌تر تدینهای

بی اساس است؛ تنها تدینی می تواند مقاوم و محکم و اصیل قلمداد شود که در همهٔ ارکان خود بر معرفت استوار باشد و اولین شرط معرفت این است که خود را قابل عرضه به نقیض خود بداند، یعنی تاب تحمل نقیض خود را دارد و از پس آن برمی آید.

حال نوبت به حوزهٔ دیگر می رسد، یا به تعبیر ما، شهر آباد دیگر در دنیای فلسفه که «سیاست» نامیده می شود. در سیاست هم مانند دو حوزهٔ قبلی از فلسفه، ما مسأله ای فراگیر داریم و آن مسأله «سعادت» است؛ یعنی ما چکاره هستیم؟ کجا می رویم؟ باید چه کارهایی را انجام بدهیم؟ و عمل ما باید بر چه مبنایی باشد؟ آیا «رها» هستیم؟ بیهوده هستیم؟ پوچ هستیم؟ خلاصه، سؤال این است که داستان ما از کجا شروع شده و قضیه به کجا ختم می گردد؟ باید اذعان کرد که سعادت مسأله بسیار عمیقی است و اگر ذهن کسی راجع به سعادت مسأله‌دار بشود همهٔ حیاتش را دربر می گیرد، یعنی شما وقتی می خواهید در این جلسه شرکت کنید از خود می پرسید: چه فایده ای دارد؟ در سعادت من چه تأثیری دارد؟ و این سؤال در مورد هر کاری که می خواهید بکنید ـ مهم یا غیرمهم ـ تکرار می شود. یعنی آنچنان این سؤال تحمیل کننده است که به مسائل، مجال نفس کشیدن نمی دهد!

برادران! ریشه امور همواره چنین است! اگر طالب آنیم باید قشر را از لُبّ تمیز دهیم. در سیاست، گاهی ما راجع به حکومت بحث می کنیم و انواع آن را برمی‌شماریم و با لحن لطیف و ظریفی می گوییم: این یکی خیلی قشنگ است، مدرن است، آن دیگری سیاه است، زشت است، فاشیستی است و... سپس از این مطالعات رسالهٔ دکتریٰ می نویسیم یا جزوه درسی، سخنرانی و غیره تهیه می کنیم. بحث امروز ما از این مقوله‌های «ظریف» نیست. ریشه در «رو» نیست که بدون رنج «کاویدن» بدست آید؛ درد ما هم تزنویسی، تدریس و خطابه نیست! ما می خواهیم

مسأله حکومت را از نقطهٔ دیگری مورد بررسی قرار دهیم که به عمق قضیه، یعنی سعادت مربوط می‌شود. یعنی باید اصالت حکومت را از سرچشمه بدست آوریم. ما همواره از آن مرد بزرگوار و محی دین شنیده‌ایم که مهم‌ترین وظیفهٔ ما تشکیل حکومت اسلامی و حفظ آن است؛ اگر واقعاً می‌خواهیم بفهمیم باید بدانیم حکومت چیست؟ ارکانش کدامند؟ و ربط آن با سعادت از کجاست؟ آنچه در این باره می‌گویم خلاصه و برگزیده‌ای است از کتابی که تحت عنوان: **حکومت خوب** بحثی در باب «مشروعیت و کارآمدی» نوشته‌ام و انشاءالله بزودی در دسترس خواهد بود.

۳. در اساسی و اولیٰ بودن مفهوم مشروعیت

من در این گفتار، از بحث انتولوژیك (Ontologic) دربارهٔ حکومت احتراز می‌کنم و هیأت فکری ما در آغاز کار چنین جهت‌گیری نخواهد داشت، بلکه از پدیدارشناسی (Phenomenology) حکومت شروع می‌کنیم، به پدیدهٔ عینی خارجی حکومت نگاه می‌کنیم که اگرچه در انواع بسیار متعددی ظاهر است اما می‌توان یك توصیف کلی برای نگاه «بیرونی» به پدیده ارائه داد. حکومت بسان خیمه‌ای است که ستون آن «قدرت» و یا بعبارت دیگر «سلطه» است و لذا می‌توانیم بلافاصله برای آن ارکان سه‌گانه‌ای قائل شویم:

- گروهی که حاکم هستند (صاحبان قدرت)؛
- گروهی که موضوع اعمال حکم هستند (مردم)؛
- نظام حکمرانی، که مطابق آن حکام اعمال قدرت می‌کنند.

از نظر پدیدارشناسی همین مقدار برای شروع کاوش ما کافی است. ابتدا توجه می‌کنیم که انواع مختلف حکومت در این توصیف می‌گنجند. از حکومتهای قبایلی گرفته تا بهترین و یا پیچیده‌ترین دموکراسی‌ها تا

حکومتهایی که پیامبران بنیان نهادند. شاید همین شمول سبب شده باشد که در بحث حکومت همواره مفهوم «قدرت» را محور اصلی بحث قرار دهند و آن را کلید فهم سایر جنبه‌های حکومت بدانند. یکی از مطالب مهمی که می‌خواهیم نشان دهیم این است که مفهوم قدرت چندان هم «کلیدی» نیست بلکه دو مفهوم دیگر وجود دارند که در فهم ماهیت حکومت نقش عمده بازی می‌کنند؛ مفهوم «مشروعیت» و مفهوم «کارآمدی». این یك نکته افتراق مهم برای مسلك ما در فلسفه سیاسی است. البته بین دو ساختار، یعنی آنکه مبتنی بر مفهوم «قدرت» است و آنکه براساس «مشروعیت» بنا شده می‌توان ارتباط برقرار کرد که تا حدی به این مطلب در بحث اشاره خواهد شد، ان شاءالله.

ارسطو در کتاب سیاست ـ که از شاهکارهای اندیشهٔ سیاسی است ـ «قدرت» را محور اساسی مفهوم حکومت می‌داند، لذا به تفصیل دربارهٔ طبقه یا گروه یا فرد حاکم، مردم و نظام حکومتی بحث می‌کند و در این بحث دسته‌بندی‌های لازم برای حکومتها براساس «قدرت» بدست می‌آیند. ما می‌خواهیم این سیاق بحث را به هم بزنیم و بگوییم: ویژگی‌های درونی ـ ماهوی ـ حکومت رامی‌توان براساس دو مفهوم دیگر ـ مشروعیت و کارآمدی ـ بدست آورد. حکومتها از این زاویه دسته‌بندی‌های کاملاً متفاوتی پیدا می‌کنند که به مراتب برای فهم رفتار آنها گویاتر از دسته بندی ارسطو می‌باشد؛ و به همین جهت است که می‌گوییم «مشروعیت» و «کارآمدی» دو مفهوم کلیدی است. کلیدی یعنی چه؟ مسلماً نه هرچه ما دوست داشتیم کلیدی می‌شود و نه برجسته کردن مطلبی که ـ اصالتاً یا از روی مصلحت! ـ توجه ما را جلب کرده و از اصول اساسی و درنتیجه از «کلیدها» تلقی می‌شود! چنین نیست؛ ما باید از آن ریشه که درباره اش قدری گفته ایم شروع کنیم و ببینیم چیزهایی که «کلیدی» است چگونه ظاهر می‌شوند. این

ما نیستیم که «کلیدی» بودن را عنوان می کنیم، بلکه باید خودِ مطلب وضعیت مهم خود را به ما تحمیل کند.

حال می گوییم: حکومت به عنوان یك پدیدهٔ خارجی در کجا و چگونه ظاهر می‌شود؟ چه موقع خود را می نمایاند؟ اولین ظهورات آن چیست؟ بدون شك اولین جایی که حکومت وجود خود را ظاهر می کند موقعی است که می خواهد خودش را اعمال کند و امرش را انفاذ نماید. اگر حکومتی هیچ «اِفعل» و «لاتفعل» نداشت دیگر حکومت نیست! یعنی صرفاً ساختمانی است، فقط دارالحکومه است و بس. **حکومت در واقع در لحظه‌ای که** شاهد یك عمل «حکمرانی» باشیم یعنی یك نمونه اعمال قدرت صورت گیرد خود را ظاهر می‌نماید. به محض اینکه اِعمال قدرت می‌شود، آن کسی که موضوع اعمال قدرت است خواهد پرسید: چه کسی به شما مجوز داده است که مثلاً فلان مقدار از اموال مرا به عنوان مالیات دریافت کنی؟ فرض کنید در خیابان می‌رانید و پلیس راه را سد کرده، دستور می‌دهد از جهت دیگر حرکت نمایید، طبیعتاً باید به پلیس بگویید: چرا؟ یعنی چرا باید حرف تو را گوش داد؟ چون هفت‌تیر داری و ممکن است بزنی؟ و... بنابراین در لحظه‌ای که قدرت اعمال می شود درست در همان زمان سؤال از مجوز این اقدام مطرح می گردد و این درواقع همان سؤال از مشروعیت است. بعبارت دیگر: **حقیقت حکومت در «اعمال قدرت» و یا «عمل حکمرانی» ظاهر می‌گردد و در همین نقطه مسأله مشروعیت حکومت مطرح می‌گردد. «مسأله مشروعیت» یعنی توجیه عقلی اعمال قدرت حاکم.**

در ابتدا به نظر می آید که ما دو مسأله جدا برای مشروعیت داریم: اول توجیه عقلی اعمال قدرت برای حاکم؛ یعنی حاکم برای اعمال قدرت خود چه مجوزی دارد و دوم توجیه عقلی قبول سلطه حاکم؛ یعنی مردم (رعایا ـ Subjects) چه توجیهی عقلی برای پذیرش حکم دارند؟ برای اینکه تفاوت

این دو مسأله روشن شود، فرض کنید گروهی نظامی قلدر و خونخوار کودتا کرده و حکومت را به دست گرفته‌اند و هرکس کمترین مقاومتی درمقابل آنها بنماید سرش را، بی‌درنگ، از تن جدا می کنند. مسلم این آقایان برای اعمال قدرت خود کمترین مجوز عقلی در دست ندارند اما مردم برای اطاعت می توانند بهترین و روشن ترین دلیل عقلی را داشته باشند و آن حفظ نفس است! البته در حکومت عقل این دو مسأله به هم کاملاً نزدیك می شوند. در اندیشه سیاسی مسأله «مشروعیت» همواره از دیدگاه حاکم مطرح می شود؛ و مسأله «مشروعیت» از دیدگاه مردم (رعایا) تحت عنوان «تولی» (Loyalty) بحث می گردد. لذا ما هم از این سنت پیروی می کنیم.

ملاحظه دیگری که مناسب این مقام است، توجه به مَیْز مشروعیت و قانونیت است. قانونیت یك حکومت یعنی توجیه «قانونی» برای انفاذ حکم توسط حکمرانانِ مورد اشاره؛ این قانون می تواند هیچ مبنای معقول نداشته و یا معجونی باشد از همه چیز درحالی که مشروعیت در اندیشه سیاسی کاری ابتداً به قانون ندارد، بلکه مبنای آن «دلایل عقلی» برای توجیه سلطه است. البته ممکن است «دلیل عقلی» خود بگوید که برای توجیه، نیاز به توجیه قانونی خاصی است. این مرحله را باید بخشی از توجیه عقلی بدانیم. در این موارد مطالب بیشتری در بحث خواهد آمد.

۴. حکومت عقل

در پاسخ به سؤال مشروعیت، طیف بسیار وسیعی از پاسخها قابل تصور است؛ مثلاً یك گروه حاکم ممکن است چنین استدلال کنند: «ما یك عده افسر خیلی خوش تیپ نیروی هوایی بودیم و کودتا کردیم و حکومت را به دست گرفتیم؛ و اکنون قدرت در دست ماست اگر حرف ما اطاعت نشود برخورد می کنیم، از زندان گرفته تا اعدام». اگرچه خیلی صوری به نظر

می‌آید اما چند نمونه برای شما در انتهای قرن بیستم کافی است! یعنی وقتی پوسترها و شعارها را کنار می‌زنید، باقی‌مانده همین است که گفته شد! گروه دیگر ممکن است برمبنای برتری نژادی استدلال کنند و از آن جالبتر آنهایی هستند که دنبال «فرّشهی» می‌گردند! معتقدند «مادرزاد» حاکم آفریده می‌شوند و لذا باید اطاعت شوند. از دیدگاه پدیدارشناسی بحث راجع به انواع مختلف مشروعیت‌ها مربوط به فلسفه سیاسی نیست بلکه مربوط به جامعه‌شناسی است و ما هم علاقه به احصاء موارد موجود در عالم یا آنچه سابقاً بوده نداریم؛ بلکه دربین این گروههای مختلف با توجیهات متنوع برای مشروعیت، یك دستهٔ ممتاز وجود دارد که می‌گوید: «چون «درست» این بوده که ما حاکم باشیم ما حاکم شده‌ایم؛ درستیِ مبتنی بر برهان و عقل». ما دقیقاً با این گروه کار داریم یعنی آنهایی که به‌نحو اصیل اعتقاد دارند که حکومت «درست» باید مبنا باشد و اگر خودشان مصداق نباشند آنرا به مصداق درستی تحویل می‌دهند. ما به این نوع حکومت می‌گوییم «حکومت عقل»؛ زیرا دلیل مشروعیت آن عقلی است. پس در حکومت عقل، حاکم هم معتقد است و هم تسلیم در برابر حقیقت؛ و اگر می‌گوید «من باید حاکم باشم»، به این دلیل است که به حکم عقلی چنین امری درست است. ما دقیقاً به این «درستی» کار داریم! به همین دلیلِ عقلی کارداریم و بحث ما از همین نقطه باید آغاز گردد: باید ببینیم که این «درستی عقلی» از کجا آمده است؟ سرچشمه آن در کجاست؟

مجدداً می‌خواهم تأکید کنم که حکومت «دارالحکومه» نیست، اشتباه نکنید! همچنین حکومت جمع «حکمرانان» هم نیست؛ بلکه حکومت ماهیتاً مجموعهٔ «اعمال حکمرانی» است؛ یعنی مجموعهٔ «تك‌عمل‌های حکمرانی» است که حکومت را تشکیل می‌دهد. با یك دارالحکومهٔ بسیار مفصل ممکن است «حکمرانی» چندانی صورت نگیرد و بالعکس در کنار

مسجدی محقر ممکن است حکومتی هدایت شود که پشت امپراتورها را بلرزاند! یعنی در حکومت، تك‌عمل‌های حکمرانی است که اصالت دارد ولاغیر و این یکی از نتایج موضع پدیدار شناسانهٔ ماست. یعنی هرگاه بخواهید مسأله اجتماعی را از موضع فنامنالوژیك مورد بررسی قرار دهید بلافاصله عمل محور (Action Oriented) می‌شوید.

پس به نحو خلاصه می‌توانیم بگوییم که: برای ما ترکیبات مختلف و صورتهای متنوعِ حکومت اهمیتی ندارد، بلکه می‌خواهیم بدانیم در حکومت عقل سرچشمه مشروعیت کجاست و از آنجا «درستی» و «نادرستی» را در امر حکومت بدست آوریم.

۵. دو مسلك عمده درباب مشروعیت

در حکومت عقل که محل بحث ماست، هنگامی که مسأله مشروعیت مطرح می‌شود دو مسلك عمدهٔ بسیار قدیمی وجود دارد که به‌نحو جدی در ساختار حکومت و رفتار سیاسی مردم تأثیر می‌گذارد. ما این دو مسلك را به ترتیب: مسلك اصالت نظام سیاسی (پولیس ـ Polis) و مسلك اصالت وظیفه (پراکسیس ـ Praxis) می‌نامیم و سعی می‌کنیم ابتدا دو مسلك را تبیین نموده و سپس آثار مختلف این دو اندیشه را مقایسه نماییم. لازم به ذکر است که ما از دو اصطلاح پولیس و پراکیس معانی‌ای که قریب به نحوهٔ استفادهٔ ارسطاطالیس می‌باشد مدنظر داریم، درحالی که در طول تاریخ و بخصوص در قرن هفدهم و هجدهم و نوزدهم میلادی برخی تحولات در این مفاهیم تداول یافته است. برای ساده‌تر شدن و بلکه دقیق‌تر شدن بحث، ازهریك از دو مسلك فوق‌الذکر نماینده‌ای برجسته برمی‌گزینیم و آرای او را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم؛ البته همواره درذهن خود به یاد خواهیم داشت که مقصود، تنها آن نماینده نیست و ما با یك مسلك و اندیشه روبرو هستیم. به

نظر من برای «مسلك اصالت نظام سیاسی» بهترین نماینده فیلسوفِ معروف قرن هفدهم انگلیس ثامس هابز (Thomas Hobss) است و برای **«مسلك اصالت وظیفه»، حکیم نامور، سقراط می باشد که باید وی را در اصل** مؤسس این مسلك دانست. هابز در مسائل مختلف فلسفه (و حتی طبیعیات) دارای اثر می باشد. **ولی مهم‌ترین کتاب وی به نام لِوایتان (Leviathan)** محققاً بعد از کتاب سیاست ارسطو، مهم‌ترین اثر سیاسی است که در تاریخ اندیشه ظاهر شده است. این کتاب را تنها کسی می تواند بخواند که حوصله داشته باشد و آماده باشد «چرای» یك مطلب را تا آخر خط ولو به قیمت هزار «چرای» دیگر دنبال کند. یعنی شما در آخر کتاب تازه اولین چراها را روشن تر می بینید! و این نمایانگر فکری است که می تواند به اعماق نفوذ کند. بایدگفت آرای هابز در شکل دادن به اندیشهٔ سیاسی در غرب و بخصوص در انگلستان و آمریکا نقش بسیار عمده ای داشت. شاید امروز بیشتر متفکرینی که دموکراسي را به انحای مختلف مورد بحث قرار می دهند بنحوی پدر اندیشهٔ خودشان را هابز بدانند ـ اگرچه ممکن است در ظاهر به وی سخت بتازند ـ زیرا وی از قوی ترین انتقادکنندگانِ دموکراسی لیبرال است. دربارهٔ کلمهٔ «لِوایتان» قریباً اشاره ای خواهم داشت که خود تا حدی، برخی گرایشات مندرج در کتاب را روشن می نماید. حال می پردازیم به اینکه هابز چگونه به ماهیت مشروعیت می نگرد. در لِوایتان دو مفهوم اساسی داریم: یکی مفهوم حالت طبیعی یا وضعیت طبیعی (The State of Nature) و دیگری وضعیت معقول (Civil State).

درحالت طبیعی بشر مطابق گرایش و طبیعت ذاتی خود عمل می کند که خودکامگی مطلق است! یعنی هرچه دلش می خواهد انجام می دهد! بدیهی است حالت طبیعی بسیار ناپایدار بوده و بلافاصله کار به «جنگ» می انجامد و درنتیجه می رسیم به اصل دوم یعنی ضرورت «حفظ خود» و

تلاش برای بقا. هابز در کتاب خود سعی دارد مطالب را براساس چند اصل موضوع بنا کند و بسیار از اکتشافات و آرای گالیله که با وی معاصر بوده و ملاقات هم داشته‌اند متأثر است. معاصر دیگر وی رنه دکارت فیلسوف معروف فرانسوی است که هابز مسلك وی را نمی‌پسندید و ایراداتی هم بر وی منتشر کرد. تأثیر گالیله بر هابز آنقدر زیاد است که وی ادعا می‌کند تئوری «دینامیك سیاست» را عرضه می‌نماید و حیات سیاسی را مانند حرکت اجسام می‌پندارد و سعی دارد اصول نهفتهٔ آن را کشف نماید. هابز از مجموع دو اصل اولیه خود، یعنی خودکامگی طبیعی انسان و همچنین ضرورت حفظ خود، به این نتیجه می‌رسد که باید همهٔ مردم حاضر شوند بخشی از حقوقشان را به یك فرد یا افرادی که حافظ «امنیّت» باشند تفویض کنند، زیرا آنچه که باعث شده است ما از حالت طبیعی بیرون بیاییم خطر «جنگ» و بعبارتی ناامنی بوده است. افراد در مقابل مالشان، جانشان و سایر خواستنی‌ها احساس ناامنی می‌کنند. لذا بطور دسته‌جمعی به این نتیجه می‌رسند که بخشی از اختیارات خود را به واحدی به اسم «حکومت» بدهند و این حکومت از طرف آنها برای امر خاصی که حفظ امنیت است وکیل باشد. امنیت در همهٔ ابعاد آن: امنیت فردی، اجتماعی، شغلی و امثال اینها. کسی که ازطرف همهٔ مردم حقوق پیدا می‌کند و وکیل می‌شود قدرتش با قدرت افراد قابل مقایسه نیست و درواقع «یك غول» است که هابز آن را به نام «لِوایتان» می‌خواند. «لِوایتان» یك غول دریایی است یعنی بر همهٔ مردم حکومت دارد و قدرتش از همه بیشتر است و این مردم هستند که این قدرت فراوان را به حکومت تفویض کرده‌اند. بنابراین مشروعیت حکومت (لِوایتان) از دو چیز برمی‌آید: اینکه مردم به او وکالت داده‌اند، و اینکه به او وکالت داده‌اند کار مشخصی را به نوع تعیین شده انجام بدهد. بعبارت دیگر: اساس مشروعیت حکومت در این مسلك «قرارداد اجتماعی»

(Social Contract) است. قرارداد اجتماعی به این معنی نیست که همهٔ مردم متن مکتوب قراردادی را امضا کنند بلکه با مکانیزمی خاص حکایت از آن می کند، مثلاً روش رأی دادن که در آن حتیٰ آن کسی که کاندیدش رأی هم نیاورد باز برنده را قبول دارد و به عنوان وکیل می پذیرد. پس کسی که حاکم می شود از طرف همهٔ مردم برای انجام مسئولیتی معین از طریقی معین وکیل است. در اینجا می توانیم نقش قانون اساسی را در مسلك اصالت نظام سیاسی بیان کنیم. قانون اساسی باید سه مطلب عمده را بیان کند:

اول. نحوه انتخاب حاکم و یا بعبارت بهتر روش (مکانیزم) تفویض اختیار و یا توکیل از طرف مردم؛

دوم. موضوع وکالت یعنی وظایف اساسی حکومت؛

سوم. روشی که وکیل (حاکم) باید مطابق آن وظایف محوله را انجام دهد.

ضروری است اشاره کنم که ما موقعیت قانون اساسی را در مسلك اصالت نظام سیاسی بیان کرده ایم والاّ هابز با محور سوم به نحو صریح و اکید مخالف است. وی معتقد بود که وقتی فردی برای انجام کاری وکیل شود باید کاملاً مبسوط الیه باشد و حکومت در قدرت باید مطلق باشد. به همین دلیل برخی وی را دشمن «دموکراسی لیبرال» نامیده اند.

حاکم، تا موقعی که مطابق چارچوب کار می کند مشروع است در غیر این صورت مشروعیتش زیر سؤال می رود. درواقع با توجه به ماهیت قانون اساسی می توان گفت که «خلل» به مشروعیت در این مسلك از سه ناحیه ممکن است وارد شود:

ـ از جهت توکیل مردم؛ مثلاً تخلّف در نحوه‌رأی دادن و یا تخلّف در قانون انتخابات؛

ـ از جهت خروج از حوزهٔ وظایف؛ مثلاً اگر وظیفه دولت تنها حفظ

امنیت در همهٔ ابعاد است، دولت نمی‌تواند نقش راهنمای اخلاقی مردم را بازی کند. مثلاً اگر «لواط» را ممنوع کند از دایرهٔ اختیارات و وظایف خود ـ اگرچه کارش ضروری و درست باشد ـ خارج، و لذا از مرز مشروعیت بیرون رفته است.

ـ از جهت روش انجام مسئولیت؛ مثلاً اگر مردم علاوه بر انتخاب حاکم، یك شورا یا پارلمان نیز انتخاب می‌کنند و تأیید پارلمان برای برخی از امور ـ مثل جنگ یا صلح ـ ضروری باشد، در آن صورت اگر حاکم برای امنیت بدون مجوز پارلمان مبادرت به جنگ کند، از حدود مشروعیت خارج شده است.

اکنون می‌توانیم مطالب مهمی را نتیجه بگیریم:

الف. «تعهد سیاسی» مردم نسبت به دولت که در اطاعت از قوانین و سایر همکاری‌ها ظاهر می‌شود، ماهیتاً از مقولهٔ «وفای» به عهد است؛ یعنی چون مردم دولت را برای انجام امور خاصی وکیل کرده‌اند باید به این عهد خود وفادار باشند. اگر مردم مرتکب خلافی بشوند، عهدشکنی کرده‌اند، البته حاکم در محدودهٔ قانون برخورد خواهد کرد.

ب. داشتن مرزهای مشروعیت بسیار مهم است؛ زیرا اگر حکومتی ز حدود مشروعیت خارج شود باید مردم بر علیه وی قیام کنند؛ مثلاً یا از طریق پارلمان و اگر نتیجه‌ای حاصل نشد از طریق انقلاب. درحالی که اگر حکومتی در محدودهٔ مشروعیت کاری کند که درست نباشد مردم حق قیام ندارند، بلکه می‌توانند اعتراض یا انتقاد کنند. بدیهی است این نکته امر بسیار مهمی در تعیین نحوهٔ برخورد با حکومت است.

ج. دولت به هیچ وجه نقش هدایت فکری ـ اخلاقی مردم را به عهده ندارد، مگر اینکه در قانون اساسی تصریح شده باشد. البته در مسلك اصالت نظام سیاسی وظیفهٔ دولت حول و حوش امنیت دور می‌زند و لذا

حکومتها نقش رهبری برای مردم خود را تنها در امور مفوّضه دارند ولا غیر. مثلاً در آمریکا و انگلیس و اروپای غربی، حاکم حق تعیین مرزهای اخلاقی را ندارد؛ حق ندارد بگوید مردم باید عبادت کنند، شرب خمر را ممنوع کند و... مقصودم از لحاظ اخلاقی است والّا از باب برخی امور مانند رانندگی و خلبانی و غیره «سکر» از جهت عدم ایمنی نه از جهت اخلاقی ممنوع است! پس چه کسانی باید جامعه را از لحاظ فکری هدایت کنند؟ ایـن نقطهٔ ضعف و بحران در جهان صنعتی و دموکراتیك معاصر است: مردم بدون رهبری فکری! مثلاً در آمریکا در بیست سال اخیر دهها «دین» جدید ظاهر شده است که میلیونها پیرو کاملاً معتقد دارند. یك نمونه آن آقای (جیم جونز) بود که در دههٔ هفتاد ظاهر شد و خود و پیروانش در یك خودکشی دسته جمعی شرکت کردند! همچنین لیاقتهای مورد نیاز حاکم مطابق وظایف تعیین می شود. جای افلاطون خالی است که ببیند از فیلسوف حاکم به کجا رسیده ایم؟ هنرپیشه ها و رقاصه ها و دلقك ها می توانند حاکم بشوند و کاملاً مشروع هم باشند!

د. «قانون» در حکومتی بر مبنای اصالت پولیس فوق هر چیز است و هیچکس و هیچ نهادی «فوق» قانون نمی تواند باشد. زیرا قانون، تعیین وظایف در حوزهٔ مشروعیت حکومت است و حاکم مافوق ندارد! قانون چه مربوط به قانون اساسی باشد و چه در مسیر اجرای آن دارای ریشه در مشروعیت است و لذا بالاترین نقش را دارا می باشد.

۶. مسلك اصالت وظیفه

در بیان مسلك دوم که آن را «اصالت وظیفه» یا «اصالت پراکسیس» نامیدیم، مجدداً متفکری نمونه انتخاب می کنیم و از طریق غور در آرای وی مسلك را به نحو کلی توضیح می‌دهیم؛ و برای این مسلك، بدون تردید

بهترین نماینده سقراط حکیم است. درحقیقت سقراط مؤسس این مسلك در فلسفهٔ سیاسی است و از وی در این زمینه بحثهای مفصلی به صورت محاوره باقی مانده است، و یك نکتهٔ جالب تاریخی این است که درواقع یکی از جرایم اصلی وی که در مدافعاتش آمده اعتقاد به این مسلك بود. طبیعتاً اولین سؤال ما این است که سقراط به مسألهٔ حکومت چگونه می‌نگرد و در نظر وی سرچشمه مشروعیت آن کجاست؟ حتماً فراموش نکرده ایم که کاوشگری های سقراط ـ و اصلاً بحث ما در مورد حکومت ـ از نوع بحثهایی است که باید به ریشه وصل شود و مقصود از ریشه یعنی «هستی» و درواقع حقیقت وجود است که در عالم سیاست به عنوان «سعادت» ظاهر می‌شود. اولین مطلب مهمی که سقراط در این باره مبنا قرار می‌دهد این است که: ما به عنوان بشر دارای «کمال ذاتی» هستیم. البته ارسطو نیز این مطلب را در مواضع متعددی مانند سیاست، اخلاق و حکمت اولیٰ ـ بعبارتهای گوناگون ـ مورد بحث قرار داده است. اجمالاً می‌توان گفت که ارسطو ابتدا موجودات را در مقولات نه گانه (و یا ده گانه!) رده بندی می‌کند و سپس برای هر مقوله کمال نوعی قائل می‌شود. به نظر ما کمال نوعی با کمال ذاتی تفاوت دارد. کمال ذاتی هر موجود یعنی آن موجود به اندازهٔ بهره اش از وجود دارای کمالی می‌شود که درست نقطه بازگشت به ریشه نیز هست! و این امر برای هر موجودی متفرداً و متشخصاً درست است. البته تئوری مقولات (Categories) به ما امکان می‌دهد برای کمالات ذاتیه نوعی تشابه و یا به تعبیر ویتگن اشتاین «تشابه خانوادگی» (Family Resemblance) بیابیم. پس مطابق این نظر مثلاً من باید معتقد باشم که به عنوان فرد دارای کمال ذاتی خاص خود هستم و لذا باید به سمت این کمال ذاتی خود بروم. یعنی مسئولیت حقیقی من سیر به سمت کمال ذاتی است. «عمل» من موقعی «صالح» است که در مسیر هدایت من به کمال

ذاتی من باشد؛ من غیر از انجام عمل صالح هیچ تعهد دیگری ندارم. تنها تعهدی که دارم انجام عملی است که در راستای کمال ذاتی من باشد. حال سؤال می کنیم: حکومت باشد یا نباشد؟ تأسیس بشود یا نشود؟ جواب این است که من در این موارد فقط هنگامی تلاش خواهم کرد که در مسیر کمال ذاتی من باشد والّا کاری ندارم! دقیقاً به همین دلیل سقراط متهم به آنارشیست بودن شده است؛ زیرا به اعتقاد سقراط تشکیل حکومت به ذاته امری اصیل نیست بلکه تنها کمال ذاتی فرد اصیل است؛ حال اگر در مسیر کمال ذاتی به ضرورت تشکیل حکومت رسیدیم بسیار خوب! و اگر نرسیدیم، نرسیدیم! چیزی که مهم است مبادرت به عمل صالح سیاسی (Political Act) می باشد، یعنی همان عملی که در حقیقت قدمی در راه کمال ذاتی است.

مطلب مهم دوم در فلسفهٔ سیاسی سقراط، استنتاج «مشروعیت» حکومت از صلاحیت عمل است؛ درنظر حکیم، حکومت چیزی جز «تك عمل های حکمرانی» نیست، بنابراین اگر حکومتی مشروع است باید تك عمل های حکمرانی در آن حکومت مشروع باشد، یعنی عمل صالح باشد! بدون شك این یك مبنای بسیار مهم فلسفی است و آثار و نتایج بسیار عجیب دارد. قبل از هر چیز باید توجه کنیم که در این مسلك «عمل» و «عمل صالح» نقش ویژه ای پیدا می کند. سقراط در ضمن محاورات متعددی در این زمینه به نکاتی اشاره کرده است، ازجمله اینکه عامل باید صالح باشد یعنی طالب صلاح باشد؛ دیگر اینکه ارادهٔ صلاح اساسی است، سوم اینکه عمل از لحاظ تحقق خارجی باید معقول باشد و امثال این امور. البته ما اکنون در مقام بحث دربارهٔ یك تئوری عمومی برای اعمال ارادی (Actions) نیستیم و فقط اشاره می کنیم که در تئوری سیاسی سقراط «عمل» یعنـی «عمل سیاسی» یـا پراکسیس؛ و آن تنهـا ملاك تشخیص

مشروعیت است.

از تئوری سیاسی سقراط برخی نتایج بدست می آید که ممکن است در نگاه اول عجیب نماید؛ مثلاً وضعیت فرضی ذیل را تصور نمایید: فرض کنید در کشور «X» حکومتی برمبنای قرارداد اجتماعی که در آن قانون اساسی، دموکراسی و آزادی را صریحاً تضمین کرده مستقر باشد، کشور «X» کشور قانون، آزادی بیان و عمل (در چارچوب قانون) باشد. همچنین فرض کنید کشور «X» دارای سیستم پارلمانی بسیار قوی باشد که هم قانونگذار است و هم مهارکننده بخش اجرائی. حال اگر در این حکومت «فساد» رشد کند و بدون آنکه قانونی زیرپا گذارده شود همه‌جاگیر و «همگانی» شود چه باید کرد؟ اصلاً اگر مردم خود فساد را خواستند و نمایندگان آنان هم همان خواسته را قانونی کردند چه باید کرد؟ البته در دیدگاه هابز «فساد» معنی دقیقی ندارد زیرا حکومت امنیت ایجاد می کند تا افراد در حوزه و حصّهٔ خود، «خودکامه» باشند. فساد یا صلاح ربطی به سیاست ندارد. اما از دیدگاه سقراط می توان براحتی صحبت از کمال ذاتی، فساد و صلاح کرد، هرچه در مسیر کمال است صلاح و غیر آن فساد است. در چنین وضعیتی، اگر گروهی از صلحا پیدا شوند و قیام کنند، شورش کنند و بساط دموکراسی حاکم را به هم بزنند و زمام امور را به دست گرفته با تمام قدرت از فساد جلوگیری نمایند این اقدام در نظر هابز و سقراط چگونه ارزیابی خواهد شد؟ مسلم از دیدگاه هابز عمل این افراد یك خیانت است و باید افرادش به اشدّ مجازات محکوم شوند، و حکومت آنان هیچ مشروعیتی ندارد. اما از دیدگاه سقراط حکومت آنان کاملاً مشروع است! حکومتی است که در آن صالحان برای انجام اعمال صالح قیام کرده اند! و بدین جهت مشروع است! ممکن است بگویید صالح و صالحان چه کسانی هستند؟ باید توجه نمایید که در حکومت هابز صالح معنی درستی ندارد اما در

نظام اصالت وظیفه چون قائل به کمال ذاتی هستیم، هر که را بدان نزدیك‌تر بیابیم اصلح است! بحث دربارهٔ مکانیزم تشخیص اصلح و امثال اینها مربوط به ماهیت مشروعیت نیست بلکه از مباحث کارآمدی نظام است. ممکن است شبههٔ دیگری مطرح شود که: هابز خود بر علیه دموکراسی مطالب بسیار نوشته، چگونه ما موضع او را این چنین بیان کرده ایم؟ در پاسخ باید گفت که آری، در آثار هابز بر علیه دموکراسی مطالب بسیار آمده، اما دموکراسی برای وی مفهوم خاصی داشت، زیرا وی معتقد بود حاکمی که طبق قرارداد اجتماعی به قدرت می‌رسد باید مبسوط الیه باشد؛ بدیهی است این امر بحث دیگری است، مهم این است که درنظر کسانی که مشروعیت حکومت را حاصل قرارداد اجتماعی می‌دانند، قیام بر علیه حکومت قانونی، در هر شکل و فرمی، یك خیانت ملی است و اینکه گروهی ـ به صرف صالح بودن و یا برای اجرای اقدامات در مسیر کمال ذاتی ـ حاکم شوند هیچ مشروعیتی ندارد.

۷. مشروعیت و کارآمدی

الف. هر حکومتی ـ قطع نظر از ملاك مشروعیتش ـ نیاز به ساختاری دارد که آن را قادر به اجرای مقاصدش نماید؛ این مطلب را ما «کارآمدی» حکومت می‌نامیم. در حکومتی که برمبنای قرارداد اجتماعی مشروعیت یافته بخشی از ساختار حکومت مطابق قرارداد، در قانون اساسی مصرّح است و بخش دیگر را دولت خود می‌سازد. اما در حکومتی که برمبنای اصالت وظیفه بنا شده همهٔ رفتار حکومت مطابق مصلحت «کار» مطرح می‌شود و دراختیار حاکم است.

ب. ممکن است در ابتدا به نظر بیاید که حکومت مبتنی بر اصالت وظیفه یك نظام ابتدایی و استبدادی است که در آن قانون و رأی مردم و...

ارزشی ندارد. البته چنین تصوری نادرست است، حکومت مبتنی بر اصالت وظیفه برای تحقق اهداف خود ـ که آن را درنهایت تقدس می‌داند، زیرا مربوط به کمال ذاتی انسان است ـ ناگزیر به طراحی سیستم و نظام حکومتی است. مثلاً سیستم تقنین داشته باشد، قانون داشته باشد و حتیٰ قانون اساسی داشته باشد! مردم مشارکت داشته و رأی هم بدهند وقس علی هذا. اما همهٔ این امور از باب کارآمدی نظام است نه مشروعیت! یعنی اگر در حکومت مبتنی بر قرارداد اجتماعی، حاکم مجلس را تعطیل یا دولت را مطابق نظر خود منصوب نماید از مشروعیت می‌افتد، اما در حکومتی که اصالت با وظیفه است حاکم می‌تواند همهٔ نظام حکومتی را که از باب کارآمدی بنا کرده تعطیل کند بدون آنکه در مشروعیت آن خللی وارد شده باشد.

ج. قانون اساسی در نظام مبتنی بر قرارداد اجتماعی ملاك مشروعیت است؛ حال در نظام سقراطی آیا قانون اساسی لازم است و اگر هست چه نقشی یا معنی ای دارد؟ لزوم قانون اساسی در نظام سقراطی بازهم از باب کارآمدی است؛ در آن می‌توان مطالب را دو دسته کرد: دستهٔ اول، اصولی که بیانگر ملاك مشروعیت نظام است و دسته دوم، چارچوبی است که باید اجزای حکومت، رابطه حکومت با مردم و رفتار مردم را سامان دهد. هر روز نمی‌توان قانون اساسی را تغییر داد، درحالی که قوانین معمولی را می‌توان مثلاً از طریق پارلمان عوض نمود. بدیهی است حاکم در مورد اصول بیانگر مشروعیت رفتاری دارد و در مقابل اصول مربوط به کارآمدی رفتاری دیگر؛ مثلاً حاکم می‌تواند برخی اصول مربوط به کارآمدی نظام را عندالضروره لغو یا تغییر دهد درحالی که در دسته اول چنین اجازه ای ندارد. از آن مهم‌تر: حتیٰ اگر همهٔ مردم رأی به تغییر آن بدهند!

د. بحث کارآمدی نظام، خود مطلب جداگانه‌ای است اما دانستن

مرز مشروعیت و کارآمدی بسیار امر مهمی است؛ زیرا وظیفه افراد درقبال هریك کاملاً متفاوت است: اگر حکومتی از مرز مشروعیت خارج شد باید در مقابل آن ایستاد و بر رویش شمشیر کشید تا به دایرهٔ مشروعیت برگردد و یا ساقط شود. درحالی که درقبال عدول از کارآمدی، افراد حق شورش ندارند، بلکه باید سعی کنند دولت مشروع کارآمد شود. درمقابل دولت مشروع، نمی توان کارشکنی کرد؛ نمی توان مقابله نمود؛ درحالی که برعلیه دولت غیرمشروع باید خروج نمود! از سوی دیگر تلاش برای تضعیف یا ساقط کردن حکومت مشروع، خود کاری نامشروع است!

۸. مسألهٔ قانون

الف. مفاهیم مختلفی که در دو مسلك مهم سیاسی مطرح کرده ایم معانی و آثار کاملاً متفاوتی را می یابند که ما در این بخش قصد داریم فقط به سه مورد آن بپردازیم: ماهیت قانون در دو مسلك و همچنین جایگاه رأی مردم و ماهیت «سیاسی» بودن!

ب. در نظام مبتنی بر قرارداد اجتماعی، قرارداد است که در واقع سرچشمهٔ همهٔ اصالتها در حکومت است. قانون درواقع چارچوبی است که باید دولت (حکومت) در آن حوزه وظایف خود را انجام دهد و عدول از آن عدول از مشروعیت است. از سوی دیگر مردم باید قوانین را اطاعت کنند ازباب «وفای به عهد»! و حکومت هم باید قدرت خود را در اجرای قوانین مطابق اصل مشروعیت نظام اعمال کند.

ج. در نظام مبتنی بر قرارداد اجتماعی، فوق قانون معنی ندارد. البته برحسب درجهٔ پختگی و یا مبنای فلسفی سیاست قوانین می توانند از لحاظ ضیق یا وسعت کاملاً مختلف باشند. مثلاً، همان طور که اشاره کردیم، هابز معتقد است که باید به حاکم منتخب مشروع اختیارات مطلق تفویض کرد و

در نحوهٔ اجرا، مقررات دست و پاگیر ایجاد نکرد. درحالی که در دموکراسی‌های معاصر خلاف این عقیده جاری است.

د. در نظام مبتنی بر اصالت وظیفه، قانون وجود دارد و از باب «کارآمدی» مبنای کارهاست. ضروری است. لذا می‌توان گفت در نظام سقراطی «وظیفه فوق قانون است» این عبارت بدان معنا نیست که هرکس به عنوان وظیفه هرچه خواست انجام دهد و قانون فقط لقلقه زبان باشد! مگر می‌شود کشور با تصمیمات آنی و بدون چارچوب اداره شود؟ حتیٰ یك کارگاه سه نفره را نمی‌توان بدون روش و نظام اداره کرد تا چه رسد به یك کشور. از سوی دیگر مردم باید از قانون اطاعت کنند نه از باب «وفای به عهد» بلکه از باب وظیفه! حال اگر این وظیفه را شارع تعیین کند، مردم «وظیفه شرعی» به اطاعت از قانون دارند و این امر به مراتب قوی‌تر از یك قاعدهٔ اخلاقی مانند وفای به عهد است.

هـ. حال می‌توانیم سؤال کنیم قانونگذار کیست و مشروعیت او از کجا می‌آید؟ اگر حکومت براساس قرارداد اجتماعی باشد، قانونگذار را قرارداد تعیین می‌کند [مثلاً قانون اساسی پارلمان را معین می‌کند] و مشروعیت آن از همان سرچشمه مشروعیت نظام، یعنی قرارداد اجتماعی می‌آید. به عنوان مثال در سیستم حکومتی آمریکا رئیس جمهور و کنگره از درجه مشروعیت یکسان برخوردارند، زیرا نظم آنها مبتنی بر قرارداد اجتماعی است و قانون اساسی مظهر آن قرارداد است و در قانون اساسی هر دو تبیین و تضمین شده‌اند. حال همان قانون می‌تواند در موارد خاص اجازهٔ انحلال کنگره یا پارلمان را نیز به رئیس جمهور بدهد که در بسیاری از کشورها چنین است.

در نظام سقراطی که مبتنی بر اصالت وظیفه است، مشروعیت قانونگذار ناشی از همان سرچشمه مشروعیت حکومت، اصالت وظیفه

است؛ لیکن چون ماهیت قانون ـ و به تبع آن قانونگذاری ـ امری از مقوله کارآمدی نظام است، مشروعیت آن فرع بر مشروعیت حاکم است! نه در عرض و همطراز با آن.

۹. رأی مردم

الف. مردم در حکومت از دو طریق می توانند دخیل باشند: از باب مشروعیت و از باب کارآمدی؛ مثلاً در نظام قراردادی، رأی مردم مشروعیت را می سازد و این همان مطلبی است که تحت عنوان «حکومت مردم» یا حکومت «از پایین به بالا» از آن یاد می شود. حال، همان قرارداد می تواند مردم را نیز در تصمیم گیری ها داخل کند: مثلاً در پارلمان، انتخاب شهردار، تصویب قوانین مالیاتی، صلح، جنگ و غیره. ازسوی دیگر مردم منبع اساسی اندیشه های ناب و برجسته هستند و حکومت در پیشبرد امور نیاز به برخورداری از مساعدت آنان دارد. غیر از مسیر قانون و وظایف قانونی، حکومت در پیشبرد امور خود نیاز به همکاری و همیاری و عقول پیشرفتهٔ مردم دارد و این همان جهت کارآمدی است که اشاره شد.

ب. اما در نظام اصالت وظیفه، مردم در حکومت منحصراً از باب کارآمدی و نه از مسیر مشروعیت نقش دارند. یعنی اگر همهٔ مردم فرد غیرصالحی را برای حکومت ترجیح دهند درجه ای از «نامشروعیت» این امر کاسته نخواهد شد و بالعکس اگر صالحی یافت شود همانند قله رفیعی است که به رفعت ذاتی مزین است و رأی مردم در آن رفعت دخلی ندارد! نیاز به ذکر نیست که صالح ترین افراد بدون «یاور» و نیروی توده ای نمی تواند کاری را از پیش ببرد و حتماً نیازمند حمایت مردم است، اما این امر ارتباطی با مشروعیت ندارد بلکه در باب کارآمدی نظام است. نظامی که مقبول مردم نیست کارآمدی پایینی را دارد. پس اگر سؤال کنید: آیا مردم مهم اند یا نه؟

جواب این است که در هر حکومتی مردم نقش بسیار اساسی دارند. اگر سؤال کنید: آیا رأی مردم مشروعیت می آورد؟ جواب می گوییم: در حکومت اصالت وظیفه فقط هنگامی که این رأی مورد قبول حاکم مشروع باشد مشروع است و نه مستقلاً! و این تفاوت عمدهٔ بین دو نظام حکومتی است.

۱۰. سیاسی بودن

الف. مفهوم «سیاسی بودن» یکی از مفاهیم بسیار مهم در فلسفه سیاسی است که غالباً بدان توجه چندانی نشده است بجز از دیدگاه اندیشمندان بسیار عمیق همچون سقراط و افلاطون از قدما و هایدگر، یاسپرز، سارتر، گادامار و هابرماس از متأخرین. مهم‌تر اینکه این مطلب در لسان ائمهٔ اطهار (سلام‌الله علیهم اجمعین) چه زیبا و بسیار مکرر آمده است.

ب. حتماً شما به افرادی برخورد کرده‌اید که وقتی باب بحث حکومتی و برخی امور مملکت باز شده و بالا می گیرد می گویند: «ما سیاسی نیستیم» و لذا در مقابل این مطلب حرفی که نداریم هیچ، بلکه علاقه‌ای هم به پرداختن به آنها نداریم. یعنی «سیاسی بودن» درنظر این افراد مانند یك حرفه است، همانند نجار بودن، طبیب بودن و... البته بر روی همین مبنا، نیاز به سیاست را منکر نیستند، همان‌طور که نیاز به طبیب را هم انکار نمی کنند، لیکن گروهی «حرفه‌ای» خواهند بود و دیگران عنداللزوم مراجعه خواهند کرد.

در محیط دانشجویی این مسأله ظهور داشته و دارد: در دوران حکومت طاغوت، بسیاری از دانشجویان مستعد و باهوش که در رشته‌های فنی و علمی قبول شده و وارد دانشگاه می شدند، بتدریج علاقه به کار علمی را از دست داده و به فعالیت‌های «سیاسی» می‌پرداختند یعنی سیاسی

می شدند! و جمعی از افراد متدین بودند که طرفدار نظام طاغوت نبودند لیکن به کار درس و بحث خود مشغول بودند و در هنگام دعوت به جلسات و غیره می گفتند: ما سیاسی نیستیم و می خواهیم زندگی علمی داشته باشیم. بسیاری از این دسته «سیاسی» بودن را بد نمی‌دانستند. لیکن همانند یك حرفه بدان نگاه می کردند. برخی از دانشجویان به رشته برق می روند، گروه دیگری به رشتهٔ پزشکی و جمعی هم به سیاست می گروند. انقلاب سیاست را به همهٔ افراد و همهٔ مکانها سرایت داد: در سر سفره غذا در خانه بحث سیاسی؛ در محیط کار بحث سیاسی؛ در اتوبوس و... کدام تلقی درست است؟ آیا صرفاً جوش و خروش انقلاب همه را به سیاست واداشته و پس از فروکش شدن این جوشش هرکسی به سر کار و بار خود می رود و یا اصالتی در کار است؟

ج. در تلقی قراردادی از حکومت، بدون شك «سیاسی بودن» حرفه ای بیش نمی تواند باشد. مردم، براساس قرارداد اجتماعی، فردی را، یا نظامی را حاکم می کنند و آن نظام موظف است مسئولیت‌های خود را انجام دهد تا مردم احساس امنیت جامع کنند و بتوانند هرطور «صلاح خود» می‌دانند زندگی کنند. اینکه همه در همه جا و همهٔ احوال، سیاسی باشند سخنی بی‌معنا خواهد بود. علمی «سیاسی» است که در ارتباط با حکومت باشد؛ و مردم برای این زنده نیستند که «سیاسی» باشند؛ برعکس دولت باید برای مردم « فراغ» کافی به وجود آورد تا هرچه می خواهند بکنند!

اما در حکومتی که وظیفه اصالت دارد، یعنی در نظام سقراطی، سیاست تمام حیات انسان را دربر می گیرد؛ زیرا «عمل سیاسی» هر عملی است که انسان باید در مسیر تکامل انجام دهد؛ سیاست تمام حیات ارادی فرد است! در حکومت سقراطی افراد همهٔ کارهای دیگر خود را براساس امور حکومت تنظیم می کنند، لذا سیاست مساوی است با حیات حقیقی

فرد. مثلاً فرض کنید که «C» کشوری باشد که در آن حکومتی مبتنی بر اصالت وظیفه حاکم است؛ و «a» فردی باشد از افراد در مملکت «C»؛ فرد «a» یا معتقد است که حکومت مشروع است و یا نه؛ اگر حکومت را نامشروع می‌داند باید برای سرنگونی آن قیام کند، مثلاً در سازماندهی «مشروع» براندازی وارد شود و اگر حکومت را مشروع می‌داند در آن صورت پیشرفت امور حکومت عین مصداق «عمل» صالح بلکه میزان آن است. پس باید از خود بپرسد این حکومت چه نیازی دارد و او چه کاری را می تواند بهتر انجام دهد و سپس برای رفع آن نیاز قیام کند. عمل صالح فرد «a» چنین تعیین می گردد، نه اینکه مثلاً در حد وظایف مصرّح در قانون انجام وظیفه کند و در دیگر اوقات کارِ خودش را! فرد «a» هرگاه می خواهد حرفی بزندَ باید ابتدا از خود سؤال کند این حرف برای نظام چه فایده ای دارد؛ و مطابق آن ارزیابی حرف بزند؛ اگر می خواهد سفر کند، خانه بخرد و... در همهٔ امور دنبال عمل صالح است و در آن رشتهٔ وصل به «نظام صالح» میزان کار است. مثلاً اگر فرد «a» دانشجو باشد، صرفاً در مواقعی که در تظاهرات یا تجمعات سیاسی شرکت می کند به عمل سیاسی مشغول نیست، بلکه اینکه اصلاً درس می خواند، و چه رشته ای را می خواند و تا چه حد و چگونه و پس از آن و... همه و همه کارهای «سیاسی» است؛ زیرا از روی حساب و کتاب انجام شده؛ حساب و کتابی که میزان عمل صالح است.

د. ممکن است این شبهه مطرح شود که در حکومت اصالت وظیفه، «فرد» کاملاً از فردیت خود تهی شده و به صورت یك مهرهٔ کاملاً اجتماعی بلکه «سازمانی» درمی آید. البته همواره این خطر هست لیکن ربطی به نظام اصالت وظیفه ندارد. اینکه انسان با ارادهٔ خود دنبال عمل صالح برود غیر از این است که فرد دریك «سازمان اجتماعی» مهرهٔ بی اختیاری بشود. درواقع می توان گفت که این امکان وجود دارد که حکومتها در روش اعمال «قدرت»

شیوه ای را پیش بگیرند که چنین بلای عظیمی را بر سر فرد بیاورد! کمااینکه در نظام مارکسیستی چنین شد. در بحث فلسفه سیاسی، «اصالت فرد» و یا «اصالت اجتماع» یا «اصالت سازماندهی» مربوط به «کارآمدی» و مباحث پایهٔ آن است که اشاره خواهیم کرد، ان شاءالله.

این نکتهٔ ظریف سبب بسیاری از بدفهمی‌ها در مورد حکومت اصالت وظیفه شده است. یکی از نمونه‌های بارز آن در اثر عظیم فیلسوف معاصر کارل پوپر است؛ وی در جلد اول کتاب جامعهٔ باز و دشمنان آن، آرای افلاطون را در باب سیاست مورد نقد قرار می‌دهد، نقدی تند و البته عالمانه و دقیق. در فصل ششم کتاب، مؤلف می کوشد تا نشان دهد اندیشهٔ سیاسی افلاطون نه‌تنها هیچ برتری بر یك نظام استبدادی ندارد بلکه درست عین آن است! یکی از مواردی که مؤلف فیلسوف را سخت برآشفته می کند سازماندهی یا ساختار حکومتی است که افلاطون در کتاب قوانین تبیین می کند. مثلاً به این بخش از سخنان افلاطون توجه نمایید: «مهم‌ترین اصول این است که هیچکس ـ مرد یا زن ـ نباید بدون «ولیّ» باشد؛ همچنین نباید اندیشه خود را چنان تربیت کنیم که «سرخود» برای انجام کارها ـ چه از روی شوق وافر و چه از روی تفنن ـ هدایت شود؛ فرد باید در همهٔ احوال، در جنگ و یا در دوران صلح، همواره چشم به «ولی» خود بدوزد و از او با ایمان و صادقانه پیروی کند. حتیٰ در امور بسیار جزئی نیز باید تحت نظام «رهبری» اقدام کند. مثلاً او باید فقط هنگامی که در امور مأمور «یامجاز» باشد از خواب برخیزد یا حرکت کند یا شستشو نماید و یا غذا بخورد. در یك کلام باید نفس خود را چنان تربیت کند که هرگز خواب «عمل خودسرانه» را نبیند و اصلاً از انجام آن قاصر شود». مقصود پوپر از این بیان و امثال آن «تفرعن» کامل و تمام عیاری است که مردم در این جهت همه به بردگانی برای طبقه حاکم و یا فرد حاکم تبدیل می شوند. بدیهی است با چنین تلقی حق

دارد که برآشفته شود و بر افلاطون بتازد. اما آنچه از سقراط حکیم در دست است وی را از مخالفان سرسخت استبداد نشان می‌دهد و بدون شك نمی‌تواند چنین تلقی از حکومت را بپذیرد. آیا افلاطون برعلیه نظر استاد شوریده و یا نفهمیده؟ موارد اختلاف نظر بین سقراط و افلاطون وجود دارد اما نه بدین‌سان و در چنین موردی! به‌نظر من نکتهٔ اصلی در سوءتفاهمی بیش نیست و آن در مفهوم «سیاسی» بودن است. برای پوپر «سیاسی بودن» نمی‌تواند عملی فراگیر باشد، اصلاً شاید وی قائل به وجود چنین چیزی نباشد، یعنی نه تنها «سیاست» بلکه هیچ امری لیاقت دربر گرفتن همهٔ شئون حیات فرد را ندارد. لذا اگر ما سؤال کنیم نظر پوپر در مورد این حکم چیست که «فرد باید در تمام اوقات و در تمام افعال خود سعی نماید به سوی کمال سیر نماید و هیچ عمل وی از این قاعده مستثنیٰ نیست». پوپر تنها انتقادی که می تواند بکند این است که «کمال ذاتی» را نمی‌توان درست درك کرد و تردید در وجود آن دارد، لیکن اگر چنین باشد حکم فوق‌الذکر حرف درستی است. اما مسلم پوپر نمی‌تواند بگوید کسی که چنین با دقت به دنبال کمال حقیقی خود است، فردی «بنده» است یا آزادی خود را از دست داده است. در اندیشه سیاسی سقراط، حکومت مانند هر امر دیگری بر اصالت وظیفه مبتنی است؛ اتصال فرد به حکومت صرفاً ازراه قانون نیست بلکه «وظیفه» ـ که نتیجه اعتقاد به کمال ذاتی است ـ فرد را به سوی سیاست می کشاند. همین وظیفه اگر حکومت مشروع باشد فرد را به اختصاص بیشترین اولویت به کار حکومت وامی‌دارد و اگر حکومت نامشروع باشد، فرد را به قیام برعلیه آن دعوت می کند! عمل «سرخود» یا «خودسری» در اندیشه سقراط عملی است که براساس وظیفه نباشد و لذا هادی به کمال نیست و مذموم است. «ولیّ» یا «رهبر» مظهر مشروعیت نظام است و اطاعت از «ولیّ» نه از باب قانون بلکه از باب وظیفه مطرح است و چون این امر

صرفاً بخشی از حیات فرد نیست، یعنی سیاست سقراطی حرفه‌ای نیست، بلکه تمام شئون حیات را در بر می گیرد، لذا افلاطون آن را در قالب اطاعت از ولیّ در همهٔ مراتب عملی بیان کرده است. ما نباید گرفتار الفاظ بشویم، بخصوص اگر فاصلهٔ ما با صاحب سخن قرنها باشد و از آن هم مهم‌تر: صاحب سخن «کم‌نویس» هم باشد. نکته اصلی در سخن افلاطون «اطاعت» نیست، بلکه «اطاعت از ولیّ» به عنوان یك وظیفه و عمل صالح و عمل سیاسی مطرح است. افلاطون سعی کرده است این عمل سیاسی را در یك مدل بسیار ساده ـ بلکه ساده ترین آن ـ که در صورت اطاعت از ولیّ به عنوان یك فرد ظاهر می‌شود بیان کند. به نظر من آنچه مانع اصلی پوپر در **فهم لبّ و مغز نظر افلاطون شده دو چیز است: عدم اعتقاد به کمال ذاتی** برای انسان و عدم توجه به محوری بودن مفهوم «سیاسی بودن».

هـ. البته تردید نداریم که هر نظام حکومتی را مفاسد و آفاتی تهدید می کند؛ و حکومت مبتنی بر اصالت وظیفه در معرض خطر خودکامگی قرار دارد همان‌طور که حکومت مبتنی بر قرارداد اجتماعی در معرض فساد و پوچی است. اینکه چگونه می توان در مقابل این خطرات «ایمنی» ایجاد کرد بحثی است در «کارآمدی» نظام نه مربوط به ماهیت مشروعیت آن.

۱۱. بحث کوتاهی در باب کارآمدی

الف. همان‌طور که از نام این گفتار روشن است، محور بحث ما مسألهٔ مشروعیت نظام است و آن‌هم در اصطلاح فلاسفه، یعنی بحث مشروعیت در فلسفه سیاسی؛ زیرا مفهوم «مشروعیت» معانی دیگری هم می‌تواند داشته باشد. مثلاً در دین اسلام، «مشروعیت» یك امر یعنی تعیین اینکه در نظر شارع بزرگوار امر مذکور چه وضعیتی داشته؟ واجب بوده؟ حرام بوده؟ مباح بوده؟ یا مثلاً مکروه. بنابراین اگر ما بحث از مشروعیت

نظام و مسلك‌های مختلف در آن می کنیم درواقع درگیر یك بحث فلسفی هستیم نه فقهی! و اینکه برخی این گونه مطالب ما را از باب استهزاء به «صدور فتاویِ سیاسی» نسبت داده اند از روی جهل و عدم ورود حضرات به مباحث عقلی «و نقلی!» است. متأسفانه امروزه گاه دیده می شود که شیادان حرفه ای بساط فریب پهن کرده و داعیهٔ وقوف و علمیت و اجتهاد را تقریباً در همهٔ امور دارند؛ درحالی که از علم بهره ای نبرده و هیچگاه حلاوت فهمیدن و درك حقایق را نچشیده اند. علمیت نه با ژست و ادعا و تأکید یا تکذیب جمعیت حاصل می شود و نه سلب. علم و فهم هبه ای الهی است که در مقابل تلاش بی امان و صرف اوقات و عمر با توکل و توجه به حضرت باری به فرد داده می شود. بر علمای اعلام و اندیشمندان گرانقدر است که بر شیادان بتازند و نگذارند افراد جاهل و جاه طلب و کلوبهای قدرت اذهان مردم را فریب داده و بذر فساد و کژی بکارند. اساتید و دانشمندان باید در امر تعلیم نظام ـ چه در حوزه های علمیه و چه در دانشگاهها ـ قواعد سخت تری را به کار گیرند. این طور نشود که بین آنان که با تمام وجود به تحصیل معارف می پردازند و آنان که از باب تفنّن و یا اغراض دنیاوی دیگر به بازی مشغولند تفاوتی نباشد.

ب. باری، کمال حکومت نمی تواند محصور در مشروعیت باشد، زیرا حکومت کامل علاوه بر اینکه مشروع است باید بتواند به انجام کارهای مهم (اعمال صالح حکومتی) قادر باشد لذا می توان گفت که در حکومت دو رکن اساسی وجود دارد: مشروعیت و کارآمدی. لیکن در این گفتار بحث ما درباره کارآمدی بسیار مختصر خواهد بود و علت پرداختن بدان صرفاً کمکی است که در فهم برخی مطالب می نماید. کارآمدی مانند بسیاری دیگر از مقولات سیاسی هم در فلسفه سیاسی و هم در علم السیاسه مطرح است و بدیهی است که در هریك از این دو حوزه جهات متفاوتی از

مسأله مورد کاوش قرار می گیرد.

در فلسفه سیاسی درباب کارآمدی سه بحث عمده داریم:

یك. دولت برنامه‌دار و دولت مشکل گشا: یعنی، دولت با هر ملاك مشروعیتی روی کار آمده باشد چه نوع تلقی باید از نقش خود داشته باشد؟ آیا دولت نقش تعدیل کننده و حلال مشکلات را دارد و آیا این مردم هستند که هریك باید برای پیشبرد اموراتشان قیام کنند یا اینکه دولت تدوین کننده و مجری طرح جامع است که همه امور و جوانب حکومت را در بر می گیرد؟

دو. آزادی فردی و سازماندهی: اگر دولت منحصر در هیأت حاکمه باشد که هیچ قدرتی نیست؛ حکومت هنگامی «غول» عظیم می شود که نیروهای مردم را به هم گره می زند. در گره زدن نیروهای مردمی باید با چه فلسفه ای حرکت کرد؟ آیا به خاطر اتحاد کامل می توان مردم را از فردیت تهی کرد و بجای آن «سازمان» را جایگزین نمود یا «فرد» همواره اتم تجزیه ناپذیر است و باید به عنوان یك عامل مختار باشد و حکومت نمی تواند سازماندهی را به کار گیرد که با شخصیت فرد در تعارض باشد؟

سه. ایمنی در مقابل مفاسد: حکومت به خاطر برخورداری از قدرت در معرض فساد است و فساد حکومت بعلت قدرت عظیم آن با فساد «فرد» قابل مقایسه نیست لذا در کارآمدی حکومت باید سؤال کرد که چه تمهیداتی برای جلوگیری یا کمتر کردن خطر مفاسد پیش بینی شده است. این جهت گاه آنقدر برای برخی از متفکران سیاسی مهم می شود که اصلاً ملاك «ارجحیت» نظامی بر نظام دیگر قرار می گیرد. مثلاً پوپر در مقالات دههٔ هشتاد خود برداشت جدیدی از دموکراسی را عرضه کرده است؛ وی می گوید من با افلاطون هم عقیده ام که اگر دموکراسی صرفاً به معنیِ تبعیت از رأی اکثریت برای تشخیص مصلحت باشد، حکومت حماقت است اما معتقدم حکومتی «دموکراتیك» است که صاحب یك سیستم (یا کارآمدی)

باشد که مردم بتوانند در آن از ظهور یك خودکامه جلوگیری کنند! برای پوپر این بهترین شاخص تعیین حکومت بد و خوب است. اما این نوع تفکر چیزی شبیه «خودکشی» از ترس مرگ می باشد. یعنی حکومت ایجاد شود و مهم‌ترین کارش این باشد که فاسد نشود!

ج. مبتنی بر سه محور فوق الذکر می توان نظامهای حکومتی متنوعی را طراحی نمود؛ لیکن در هریك از این طراحی‌ها دو رکن اصلی وجود دارد: نظام تصمیم‌گیری و نظام اجرائی. کمال هریك از این دو رکن مختص خود است. کمال نظام تصمیم‌گیری در دستیابی (کشف) بهترین تصمیم در هر وضعیت و کمال نظام اجرائی، قاطعیت و دقت در اجراست؛ البته این گونه مسائل را در علم سیاست باید بحث نمود و از مقوله فلسفه سیاسی خارج است.

۱۲. حکومت اسلامي و مسأله مشروعیت

الف. اکنون سعي مي نماییم اصول کلی که در باب هر حکومت مطرح کردیم دربارهٔ حکومت اسلامی به کار گیریم و نتایج آن را ارزیابی کنیم. همان‌طور که اشاره شد اولین سؤال این است که سرچشمهٔ مشروعیت در حکومت اسلامی کجاست؟ مجدداً تأکید می کنم که نباید این مسأله فلسفی را با تبیین مشروعیت اعمال حکومتی که مسأله‌ای فقهی است اشتباه کرد! در فقه ممکن است در مورد هر عمل حکومتی حکمی به نحو جداگانه موجود باشد اما ما در فلسفه، راجع به مشروعیت یك نظام در کل صحبت می کنیم.

ب. اینکه بگوییم حکومت اسلامی حکومتی است که در آن قوانین اسلام اجرا می شود مسلم جواب سؤال فلسفی ما را نمی‌دهد؛ سؤال ما در ریشهٔ مشروعیت نظام است نه در ماهیت قوانین آن. بدیهی است ما

صحبتمان در حکومت عقل است؛ والاّ مثلاً متحجرین علمای اهل سنت و وهابی‌ها معتقدند سلطنت عین ثروت و جمال نوعی هبهٔ الهی است، به هرکس دهد او صاحب آن است و باید به کارش گیرد! لذا هر که حاکم باشد مادام که قوانین اسلامی را ـ مطابق استنباط آنان ـ اجرا کند مشروع است! البته ما با این دسته و با این فکر کاری نداریم. ما در حکومت عقل بحث می کنیم. باید گفت در مقابل اولین سؤال اساسی فلسفه سیاسی، یعنی سؤال مشروعیت، متفکرین اسلامی دو دسته شده اند:

دستهٔ اول را غالباً روشنفکران و تحصیل کرده های اولیه دانشگاهها و یا علمای مربوط و تحت تأثیر آنان تشکیل می‌دهند. اینان معتقدند سرچشمه مشروعیت در حکومت اسلامی قرارداد اجتماعی است که در آن اجرای احکام اسلامی قید شده باشد. اخوان المسلمین در مصر، نهضت آزادی در ایران را می توان از این دسته به حساب آورد و لذا می توان گرایش «لیبرالیسم» را به آنها با این مفهوم دقیقی که اشاره کردیم نسبت داد بدون اینکه ما قصد اتهام یا تحقیر داشته باشیم.

دستهٔ دوم طرفداران مسلك «ولایت فقیه» هستند که آشکارا فقهای بزرگوار شیعه پرچمدار این اندیشه بوده و هستند. البته مسأله ولایت فقیه در فقه پرافتخار شیعه داستان مفصلی دارد و این طور نیست که در همهٔ ادوار تلقی یکسان از آن بوده باشد. لیکن از بزرگان متأخر مرحوم نراقی در عوائدالایام به نحو صریح ولایت مطلقه فقیه را مطرح می سازد و پس از ایشان آفتاب جهان بشریت و ستارهٔ تابناك جهان اسلام حضرت امام خمینی (قدس سره الشریف) کسی است که معمار حکومت اسلامی برمبنای اندیشه ولایت فقیه باید نامیده شود. در قرون متمادی هیچ عالمی همانند ایشان، علماً و عملاً در این راه قدم برنداشت و از الطاف الهیه که نصیب ایشان شده شجرهٔ طیبه جمهوری اسلامی در ایران است که می رود

تا سراسر امت اسلامی را زیر سایهٔ معطر خود بپوشاند ان شاءالله.

در حکومت اسلامیِ مطابق ولایت فقیه، مسلماً سرچشمه مشروعیت اصالت وظیفه است؛ اسلام برای فرد کمال ذاتی قائل است و از آن هم فراتر، راه سیر به سوی کمال را هم نشان داده است. بنابراین از لحاظ فلسفی سرچشمهٔ مشروعیت در «صلاحیت» است؛ و لذا همهٔ ارگانهای حکومتی، با هر درجه از اهمیت، همه از باب کارآمدی نظام مهم هستند، لیکن؛ در مشروعیت همه از سرچشمه ولیّ سیراب می‌شوند. همان‌طور که در بیان حکومت سنقراطی آمد، در نظام ولایت فقیه، فوق قانون وجود دارد! این نه بدان معنی است که کشور بدون قانون اداره می‌شود که این امر از لحاظ کارآمدی ممکن نیست اما باید توجه کنیم که وظیفه بر قانون مقدم است؛ لذا ولیّ می‌تواند بر قانون و یا حتی قانون اساسی در هنگام لازم پیشی گیرد! همچنین رأی مردم در نظام اسلامی دخلی در مشروعیت ندارد، لیکن از لحاظ اهمیت در بالاترین درجه است آن‌هم از جهت کارآمدی نظام! ولیّ نمی‌تواند بدون رأی مردم و مشارکت مردم هیچ کاری بکند. این تحقیر رأی مردم نیست بلکه تبیین ریشهٔ اهمیت آن است. لذا اینکه برخی می‌گویند در حکومت اسلامی خداوند به مردم این حق را داده که حاکم خود را برگزینند و اینان با رأی خود چنین می‌کنند و زمام امور را به فردی می‌سپارند، سخنی است که در مسلك لیبرالها درست است نه در اندیشه ولایت فقیه.

ج. البته ما اکنون می‌توانیم مسائل مختلفی را مطرح کنیم و هریك را براساس بحث فلسفی خود پاسخ گوییم مانند موقعیت قانون، رأی مردم، سیاسی بودن، سیاست عین دیانت و... لیکن در این گفتار قصد ما این بوده که مبنا را روشن کنیم و نه فروعات را. و آخر دعویهم ان الحمدلله رب العالمین.

۵. بنیادگرایی و روشنفکر طراز نو

۵. بنیادگرایی و روشنفکر طراز نو*

۱. پدیدهٔ انقلاب اسلامی را درست بفهمیم

وقتی انقلاب اسلامی پیروز شد چند تصور راجع به انقلاب وجود داشت که به مرور زمان این تصورات ارزش خود را از دست دادند. مارکسیست‌ها معتقد بودند حرکت انقلاب اسلامی توجیه علمی ندارد و حرکت مردم هم جوششی آشوبگونه است و واقعه مهم، زمانی اتفاق خواهد افتاد که حرکتِ همراه با توجیه علمی باشد. بنابراین، حرکت انقلاب را خیلی جدی نمی‌گرفتند. البته این گونه هم نبود که آنها از فرصتها علیه انقلاب استفاده نکنند.

---

* متن زیر ابتدا از نوار سخنرانی اینجانب که در بهمن ماه ۱۳۷۱ در جامعهٔ اسلامی مهندسان در تهران ایراد شده بود پیاده شده و پس از ویرایش در مجلهٔ جام، سال اول، شماره ۱۲، ۱۳۷۱ به چاپ رسید. متن حاضر با اصلاحاتی از متن قبل در این مجموعه آمده است.

غربی‌ها تصور دیگری داشتند و فکر می کردند چون شاه در توسعه زیاده‌روی کرده و مردم هم نتوانستند خود را با وضعیت جدید تطبیق دهند، لذا علیه او قیام کردند! به این ترتیب انقلاب اسلامی ایران را یك دگرگونی مقطعی می‌دانستند، که از مرزهای ایران فراتر نخواهد رفت.

بعضی از جناحهای روشنفکر ما هم معتقد بودند که زورگویی و دیکتاتوری شاه سبب شد که مردم برعلیه او قیام بکنند. بعلاوه او ماهیت سنتی و بافت کلی کشور را نادیده گرفت و البته توجیه اقتصادی هم بر آن اضافه می کردند. آنها معتقد بودند که درنهایت انقلاب پدیده‌ای در چارچوب جغرافیایی ایران است و مانند آن در خیلی از جاهای دیگر اتفاق افتاده است؛ یعنی مردمی قیام کنند و حکومتی را به زیر بکشند. در آثار مکتوب سیاسی برای مثال می بینیم ارسطو در کتاب سیاست یك فصل راجع به انقلاب دارد. مثلاً او انقلابات را به سه دسته مهم تقسیم بندی می کند. پس معلوم می شود این مسأله یعنی انقلاب در تاریخ سابقه‌دار است.

با توجه به موضعی که ما داریم، چنانچه بخواهیم این دیدگاهها را ارزیابی کنیم باید بگوییم که درواقع هیچکدام از اینها توجیه دقیقی از واقعه به دست ندادند. یکی از ویژگی های این انقلاب که هیچکدام از توجیهات مذکور به آن جواب نمی‌دهند ویژگی بیرون بودن از مرزهاست.

امروز مسأله بنیادگرایی و حرکت اسلامی در دنیا خیلی جدی است. هیچکدام از این مدلها در مورد ماهیت پدیده ۲۲ بهمن سال ۵۷ نمی توانند توجیه کنند که چرا در الجزایر همین پدیده اتفاق می افتد؟ چرا در مصر مردم باید همین حرفها را بزنند؟ چرا در تونس، سنگال و جاهای مختلف باید انقلاب ما حضور داشته باشد؟ پس معلوم است که این مدلها، کارگر نیست. و ما امروز شاید دقیق تر بتوانیم این پدیدهٔ مهمِ تاریخی را ارزیابی کنیم و آن این است که پیروزی انقلاب در سال ۵۷ میوه یك حرکت بسیار مهم و

ریشه‌دار بود چیزی که باید اسمش را یك رنسانس یا احیای اسلام و یا بنیادگرایی گذاشت. میدان این حرکت وسیع‌تر از ایران است. یعنی تا حدی مستقل از ایران هم پیش می‌رود، اگرچه همواره متأثر از وضعیت ما در کشور است. یعنی، حرکتی است که یکی از میوه‌هایش، و البته مهم‌ترین آنها تاکنون پیروزی انقلاب در ایران بود و حکومت مترتب بر آن.

۲. احیای اسلام حرکتی فراگیر است

احیای اسلام امروز حرکت وسیعی است که افکار میلیونها نفر در جهان اسلام را به خود مشغول کرده و این یك جریان روشنفکری نیز هست. یعنی امروز وقتی با روشنفکران، دانشگاهیان و تحصیل‌کرده‌های جهان اسلام صحبت می‌کنیم درمی‌یابیم که همهٔ آنها بنیادگرا هستند و حرفهای خیلی شبیه هم می‌زنند و این مسأله از سطح به اصطلاح فهمیده‌ها (Intelligentsia) عبور کرده و به سطوح خیلی عمومی رسیده است.

معروف است که گزارشگری غربی با پیرزنی بنیادگرا در مصر مصاحبه کرده است. گزارشگر می‌بیند که پیرزن نشسته و به بچه‌هایی که در اطرافش بودند قرآن یاد می‌دهد... از او می‌پرسد که تو بنیادگرا هستی؟ می‌گوید بله! من بنیادگرا هستم. می‌پرسد، بنیادگرایی چیست؟ می‌گوید: بنیادگرایی یعنی اینکه هرچه بدبختی داریم به دلیل فاصله ما از اسلام است، بنابراین راه خوشبختی ما این است که به اسلام برگردیم؛ ثانیاً تا در کشورها اسلام حکومت نکند مشکلات ما حل نمی‌شود، یعنی بازگشت به اسلام صرفاً نماز خواندن نیست. بلکه یك شاخصه دارد و آن این است که حکومت باید اسلامی باشد.

خبرنگار از این پیرزن می‌پرسد: حکومت اسلامی چیست؟ مگر اسلام می‌تواند حکومت داشته باشد؟ امروز اوضاع خیلی پیشرفت کرده،

سیستم‌های مدرن حکومتی در دنیا هست. اسلام مربوط به ۱۴۰۰ سال پیش است. و اصلاً حکومت اسلامی چیست؟ و پیرزن می گوید: من فلسفه و اینها را بلد نیستم، من فقط می‌توانم قرآن یاد بدهم، حتی دست خط هم ندارم. می‌خوانم و شفاهی یاد می‌دهم. اما حکومت اسلامی که ما می‌گوییم این است که حکومت باید حکومتی باشد که در آن احکام اسلامی اجرا بشود. این افتضاحی که الآن شما در قاهره و اطراف آن می بینید، اینها نباشد. ثانیاً کسی که بر مسند حکومت است، باید اشبه الناس به نبی اکرم(ص) باشد! البته من نقل به مضمون کرده‌ام ولی مشکلی که غرب با بنیادگرایی دارد دقیقاً از همین دو ویژگی برمی‌خیزد درواقع ایندو مشکل اگر حل بشود با بقیه‌اش غرب مشکلی ندارد.

چیزی که برای من جالب بود این است که سخن آن پیرزن درعین سادگی بیان، رسا و عمیق است. از ویژگی‌های این رنسانس اسلامی این است کـه خیلی ساده و صـریح است. احتمـالاً آن پیرزن نمـی‌دانست کـه ارکان حکومت، از مشروعیت نشأت می گیرد و کارآمدی دارد و هرکدام از اینها تزهایی دارد و احتمالاً ولایت فقیه هم به گوشش نرسیده بود. اما کسی بگوید رئیس حکومت باید اشبه الناس به نبی اکرم(ص) باشد، این امر همان اندیشهٔ ولایت فقیه است. چیزی نه بیشتر و نه کمتر. و اینکه رنسانس اسلامی به اینجا رسیده و دیگر مخصوص طبقه فقها نیست و از کار تخصصی بیرون رفته و مخصوص روشنفکرها نیست که کتاب می نویسند، بلکه همه‌جاگیر و فراگیر شده خود پدیدهٔ بسیار عظیمی است.

من معتقدم اگر بخواهیم ببینیم در دنیا با چه معارضه‌ای و با چه رقابتی روبرو هستیم باید از همین‌جا شروع کنیم. یعنی اصالت حکومتمان را از اصالت حرکتمان نتیجه بگیریم و حتی وضع خودمان را هم با وضع حرکت فکریمان اندازه بگیریم.

۳. اسلام، به تمام معنای کلمه، «حکومت» دارد

این ایده که اسلام به تمام معنا حکومت دارد، مهم‌ترین شاخصهٔ اندیشهٔ فراگیر احیای اسلام است. باید بگویم که جای تأسف دارد که در آنجایی که مهد پیروزی انقلاب است گاهی تردید می‌شود که آیا واقعاً اسلام حکومت دارد یا نه؟ بعضی از دوستان ما گاهی مطرح می‌کنند که حکومت اسلامی حکومتی است که در آن افراد دغدغهٔ دین دارند. یعنی جمعی از مسلمانان با یك سریشم معمول به‌هم چسبیده اند، و با یك دینامیك متداول با هم رفتار می‌کنند، اما دغدغهٔ دین هم دارند! این ظلمِ عظیمی به اسلام است.

باید سؤال بکنیم که حکومت چه ارکانی دارد و بعد ببینیم که اسلام راجع به این ارکان حرفی دارد یا نه؟ در فلسفه سیاسی پایه‌های حکومت همواره از رکن مشروعیت نشأت می‌گیرد؛ حال سؤال می‌کنیم: آیا اسلام برای مشروعیت حکومت حرفی دارد؟ می‌بینیم بله. ساختاری که اسلام برای مشروعیت یك حکومت معقول ارائه می‌دهد تز ولایت فقیه است و همچنین در رکن دیگر حکومت، یعنی «کارآمدی»، اسلام نظر دارد. مثلاً شما ببینید که در ساختار حکومت مارکسیستی برای کارآمدی نظام، معتقد به نوعی مهندسی اجتماعی هستند. یعنی وقتی که استالین سر کار آمد تمام ملت را به اصطلاح به مهره های چرخ بسیار عظیمی تبدیل کرد و توسعه را به معنای یك حرکت عظیم دولتی شروع کرد که توفیقات قابل توجهی نیز داشت. کافی است ما فقط ارقام، تولید صنعتی و ترقیات صنعتی را حساب کنیم. مارکسیست ها در مدت زمانی کمتر از بیست و پنج سال توفیقات بسیار چشمگیری داشتند. البته برای اینکه این مهندسی اجتماعی را راه بیاندازند ابایی از اینکه چند میلیون نفر را بکشند، و از اینکه دهها میلیون نفر را جابجا کنند و وارد ساختار خیلی خصوصی زندگی افراد در تحولات اجتماعی

بشوند، نداشتند.

درواقع در آن دیدگاه، فرد در یك جانور بسیار عظیمی به نام جامعه یا نظام حل می‌شود و همه چیز باید به اسم نظام فرموله بشود. این خودش یك مبنای کارآمدی است. حال آنکه در اسلام فرد هیچگاه فدای جمع نمی‌شود. در اندیشه اسلامی جمع برای فرد است و اصلاً جمع اصالت ندارد. تك‌تك افراد شناسنامه دارند. هیچکس تولید انبوه (Mass Production) نیست و هرکسی در نظام اسلامی بطور منفرد مورد علاقه است.

در حساب الهی این‌طور نیست که خداوند به خلایقش به عنوان تولید انبوه نگاه کند. بلکه تك‌تك افراد در محاسبهٔ الهی شناسنامه و برنامه دارند. و هیچکس نمی‌تواند کسی را فدا کند. یعنی در نظام اجتماعی نمی‌توان گفت: که مثلاً حسن و تقی و... حساب نمی‌شوند چون اهداف مهم‌تری مطرح است. نه، اینها حقوق فردیشان همیشه محفوظ است. و جمع برای این است که حسن و تقی و بهرام و... مصالحشان حفظ شود. یك چنین جهتی را بعضی‌ها فردگرایی یا فردگرایی خیلی مفرط نامیده‌اند. بدون توجه به درست یا نادرست بودن این نامگذاری، موضع اسلام، نمایانگر این حقیقت است.

۴. نقد دموکراسی لیبرال

دمکراسی لیبرال که امروز در جهان غرب حاکم است، اساس مشروعیت آن قرارداد اجتماعی است و وظیفه دولت مبتنی بر این قرارداد، این است که امنیت فردی را تا حد امکان حفظ کند که افراد هرکدام در فضای مخصوص خودشان بتوانند آنچه که می‌خواهند انجام بدهند، و لیبرالیسم یعنی این.

دمکراتیك معنایش مشروعیت براساس قرارداد اجتماعی است. دمکراسی لیبرال یعنی نه هر قرارداد اجتماعی! مثلاً فیلسوفی مثل هابز معتقد بود که مردم می توانند رأی بدهند که یك آدم دیکتاتورِ بتمام معنا روی کار بیاید و این کاملاً مشروعیت دارد. حتی مردم می توانند بیایند رأی بدهند که آقای «X» شاه باشد و پسر و نوه اش هم بعد از وی شاه باشند. این اشکال ندارد و از یك نقطه شروع می شود، بعد می تواند ادامه پیدا کند؛ اما این خلاف لیبرالیسم است. دمکراسی لیبرال معنایش این است که ماهیت قرارداد اجتماعی حد و حدودی دارد. حدش این است که دولت مرشد کسی نیست، دولت حق ندارد به مردم بگوید که بد و خوب چیست. دولت فقط باید امنیت را حفظ کند و بهترین کار حکومت این است که برای مردم فضای آزاد ایجاد کند که در آن فضا هرچه می‌خواهند بگویند و هر کاری می‌خواهند بکنند و بدین ترتیب مردم خودشان تدریجاً به یك حد متعالی می رسند.

بنابراین، آزادی در اینجا یك چنین فضایی است که دور هر فردی است و فضایی است که اگر مقدور بود بهتر آن بود که هرکس هر کاری دلش می خواست بکند و به اصطلاح به آن «جامعه طبیعی» می گویند. اما جامعه طبیعی منجر به جنگ می شود، لذا باید جامعه مدنی (Civil) داشته باشیم.

اما آزادی در نظام اسلامیِ ما چه معنایی دارد؟ در نظام ما کاملاً معنای خاص و خیلی جالب و نسبتاً پیچیده ای پیدا می کند. اولاً دولت وظیفه اش این نیست که فقط امنیت را در جامعه برقرار کند. یعنی نظام، درواقع، هدف کاملاً اصیلی را که مکتب علامت می زند، باید دنبال کند. آزادی درواقع فضایی است که فرد به عنوان یك کَنْز خفی باید جوهرش در آن بروز بکند. اما لازمهٔ آزاد کردن آن پتانسیل عمیقی که در جوهر انسان نهفته است این است که دولت باید ارشاد هم بکند و لذا ولایت در اسلام دوتا

است: یکی ولایت ارشاد و دیگری ولایت امر؛ و ولی فقیه باید این هر دو را داشته باشد.

ولایت امر لازمه اش داشتن قدرت است. یعنی باید شمشیر در دست داشت. این علم بسیار بالا نمی خواهد. البته مسأله احکام مطرح است که بدون علم نمی شود. اما علت اینکه ولی فقیه باید فردی عالم، فقیه و در صورت امکان افقه و اعلم باشد ـ که همیشه در مجموع باید این چنین باشد ـ این است که ولیّ، ولایت ارشاد دارد و ارشاد با زور نمی شود، ارشاد باید با جذبه باشد، او باید عالم باشد تا مجذوبش شوند. این نکته در اندیشه سیاسی اسلام خیلی بدیهی است و حکمای الهی در تاریخ چنین نوعی از حکومت را بارها مورد بحث قرار داده اند.

شما امر به معروف و نهی از منکر را درنظر بگیرید، که نیازمند ساختار ویژه ای از روابط اجتماعی و سیاسی است. ما در امر به معروف و نهی از منکر هیچ حدی نداریم. یعنی حتیٰ ضعفای امت می توانند به بالاترین مقام حکومت که همان ولیّ امر است، امر به معروف و نهی از منکر کنند و این هیچ تنافی با مسأله قداست مقام ولایت ندارد. بعضی ها اشتباه می کنند و فکر می کنند اگر ما در اسلام چیزی به اسم قداست مقام ولایت داریم معنایش این است که امر به معروف و نهی از منکر ملغی است! نه اتفاقاً امر به معروف و نهی از منکر بر همه امور از این نوع حکومت دارد. قداست معنایش این است که ما ولایت فقیه را ملعبه قرار نداده و آن را تحقیر نکنیم.

عمل به امر به معروف و نهی از منکر البته خیلی سخت است! در نظام خودمان گاهی اتفاق می افتد که اگر کارشناسی به رئیسش بگوید بالای چشمت ابروست و دوبار تکرار کند، از کار برکنارش می کنیم!

۵. در حکومت اسلامی جهات وسیعی مطرح است

حال، وقتی می گوییم حکومت اسلامی، باید بدانیم‌که جهات وسیعی مطرح می شود و همه شئون را دربر می گیرد. شاید در روز اول، دربارهٔ آن جهات وسیع کار نکرده بودیم و هنوز هم نکرده ایم. اما اینکه ما الان نگاه کنیم و بگوییم حکومت اسلامی چیز معناداری نیست بلکه حکومت اسلامی یعنی همان حکومت دموکراتیکی که مردم در آن دغدغهٔ دین دارند، این حتماً بی توجهی و غفلت عظیم از یك واقعیت خیلی مهم می باشد و حقیقت غیر از این است. می گویم: نه تنها در امر مشروعیت بلکه در ساختار کارآمدی نظام هم اسلام را وارد می‌دانیم.

اصلاً این نوع تفکر که همه چیز را دولت باید انجام دهد خلاف آن چارچوب اسلامی است؛ حتی توسعه. آیا ما باید بنشینیم و دولت بزرگترین طرحها و وسیع ترین پروژه ها را داشته باشد؟ اگر چنین تفکری را داریم حتماً بدانید که بزرگترین اشتباهات را هم، دولت خواهد کرد! درحالی که بزرگترین طرحها و برنامه‌ها را باید مردم انجام دهند و دولت باید یك چنین سیاستی را تمهید کند. این مسأله خود امر بسیار مهمی است که ساختار کارآمدی نظام را حتماً تحت تأثیر قرار می‌دهد. من فقط اجمالاً می خواهم اشاره کنم که ما وقتی در دنیا صحبت از جمهوری اسلامی می کنیم مسأله مهمی مطرح است و این ربطی هم به ما ندارد و فکر نکنیم که ما صاحب اسلام هستیم. البته خداوند متعال این عزت را به ما داد که به امر و تعالیم اهل بیت (علیهم السلام) توجه کنیم ولی این امر مستقل از ماست و دین مخصوص خداست و خداوند ملت عظیم و امت عظیمی دارد که در هر فصلی از اوقات و هر دورانی از دورانها دوستدارش هستند. این است آن حرکت عظیمی که در دنیا هست، این طور نیست که ما هرگونه رفتار کنیم، ما رهبر این حرکت هستیم. اگر خوب رفتار کنیم می توانیم نقش عمده ای در پیشبرد

حرکت داشته باشیم، اگر خوب رفتار نکنیم حرکت مسیر خودش را دارد و ما مثل آنهایی هستیم که عقب می‌افتند.

۶. وضعیت حقیقی خود را در دنیا بفهمیم

حال ببینیم در یك چنین وضعیتی در دنیا چه معارضه‌هایی با این حرکت فکری وجود دارد؟ تحولاتی که در دنیا هست، تحولات وسیعی است. تشخیص این تحولات و داشتن اندیکاتورهای معینی برای فهم آنها ضروری است. چون در هر برهه‌ای از زمان، اتفاقات زیادی می‌افتد. ما چگونه باید آنهایی که مهم‌تر و شاخص‌تر هستند جدا کنیم؟ این خود بحث مهمی در علم سیاست است که وقایع مهم جهانی را چگونه باید تحلیل کرد و آنها را مشخص نمود؟

به نظر من پنج شاخصهٔ مهم، عصر حاضر را متمایز و ویژگی‌های آن را بیان می‌کند که توجه به این پنج شاخصه می‌تواند چارچوبی را به ما بدهد که زمان خودمان و خودمان را در زمانمان ارزیابی کنیم.

اول پدیدهٔ مهم سقوط شوروی است. امپراتوری شوروی درواقع مضمحل شد و مترادف با آن مکتب مارکسیسم نیز بی‌اعتبار گردید. البته بی‌اعتباری مکتب به دو معناست: یکی به معنای منطقی آن و دیگر به معنای بی‌اعتبار شدن از لحاظ نفوذ.

من معتقد نیستم که مکتب فقط با تاریخی‌گری باید محك بخورد. یعنی وقتی می‌گویی آقا مکتب ما درست است، آنها بگویند نخیر تاریخ این را ثابت خواهد کرد. یعنی باید صبر کنیم تا معلوم بشود درست است یا نه. مکتب را با تاریخی‌گری نه می‌توان رد کرد و نه اثبات! لذا اینکه به مکتب مارکسیسم و لنینیسم بی‌اعتبار می‌گویم به هر دو معناست. هم بی‌اعتباری منطقی است و هم بی‌اعتباری اجتماعی. قبل از فروپاشی، از دیدگاههای

زیادی بی اعتباری منطقی داشت؛ در ابتدا با ظهور مارکسیسم افق جدیدی برای گروه زیادی روشن شد. یکی از خصوصیات مکتب مارکسیسم، يك دین تمام عیار بودن آن است ولی تنها اشکالی که داشت تقلبی بود! یعنی راجع به انسان، تاریخ، جامعه، حکومت، انقلاب و همه چیز نسخه داشت. نسخه‌های خیلی صریح و روشن و گاهی هم جذاب. فقط اشکال عمده اش این بود که نادرست بود.

یکی از عناصر مهم این تفکر، جبر تاریخی (Determinism) بود. یعنی دنیا درحال سیر تکاملی تکوینی است و لذا به ما امکان می‌دهد قضایای فردا را بنحوی بهتر از امروز بدانیم و این سیر تکاملی تاریخی توسط چیزی به اسم شاخصهٔ تولید قابل اندازه‌گیری است. شاخصهٔ تولید در کتاب معروف ایدئولوژی آلمانی به تفصیل بحث شده است، که شامل چند سؤال است. یعنی معتقد است همان‌طوری که لاپلاس بعد از مکانیك نیوتن می گفت: شما به من دو تا عدد بدهید من به شما می گویم که تمام دنیا در چه وضعیتی است، و همه حرکات را به شما می گویم و معادلهٔ حرکت را برای همهٔ تحرکات مادی می‌نویسم؛ در عالم سیاست و اجتماع هم مارکسیسم يك چنین وضعی را داشت و بی‌تأثیر هم نبود. چون مارکس درواقع متأثر از آرای ماخ بود و وی یکی از مکانیکدانهای بزرگ عصر خودش بود که آن را به عالم فلسفه و متافیزيك هم وارد کرد.

آنها معتقد بودند که شما سه، چهار مورد از شاخصهٔ تولید را به ما بدهید ما هم به شما می گوییم کجای تاریخ هستید و قدم بعدی و وظیفهٔ شما چیست. به ما بگویید مثلاً چقدر تولید می کنید، چگونه تولید می کنید، نیروی کار به چه نحو تقسیم شده و حتیٰ چطور مصرف می کنید (که اینها داخلِ همین قسمت تولید است) و ابزار تولید شما از لحاظ ماهیت ارتباط با تولیدکننده و چیزی که تولید می شود، چگونه است. با این چند سؤال چیزی

به اسم اندیکاتور تولید داریم و این به ما می گوید شما در عصر فئودالیته هستید و یا بورژوازی و یا جلوتر هستید. قدم بعدی را هم به شما می گوییم. یعنی اوضاع را کاملاً پیش بینی می کنیم.

جبر تاریخی خود را رد کرد و این تقصیر خود مکتب بود که به این شکل خودش را محک می زد و ما مبتنی بر مبانی منطقی تفکر مارکسیستی نمی توانیم تصور کنیم که جامعهٔ شوروی، آلبانی، چك‌واسلواکی و یا مثلاً چین پس ازیك تحول خیلی عمده و یك جهش به سمت سوسیالیسم (به حالات کمال نرسیده) یك قدم عقب بیاید که این کاملاً غیرقابل توجیه است و این درواقع اشکالی غیرقابل توجیه و سؤالی مشکل آفرین درنظر آنهایی شد که حتی مختصر اعتقادی هنوز به مارکسیسم داشتند.

اما، بی اعتباری اجتماعی در دههٔ هشتاد میلادی چه در کلوب ورشو و چه در اردوگاه سوسیالیسم و چه در کشورهای آفریقای سیاه حد و مرزی نداشت. سوسیالیزم ایده ای بود که روزی همه روشنفکران را به خود جذب کرده بود. در کشور خودمان و در جهان اسلام، مجذوب سوسیالیسم بسیار داشتیم! مرحوم شریعتی و دیگران امید تلفیق سوسیالیسم با اسلام را داشتند. این تفکر مخصوص مرحوم شریعتی هم نبود بلکه روشنفکران جهان اسلام غالباً یك چنین امیدواری راجع به سوسیالسیم داشتند.

در آستانهٔ اجلاس غیرمتعهدها من سفری به زیمبابوه رفته بودم. رابرت موگابه پیروز شده بود، رودزیای سابق را دگرگون کرده بود و به عنوان یك رهبر انقلابی پس از سالها مبارزه و شکنجه در زندان، ملتش را به پیروزی رسانیده بود. من به او پیشنهاد کردم که ما در اجلاس غیرمتعهدها باید بطور جدی جلوی روسیه بایستیم. روسیه درست همان کاری را که آمریکا در جاهای مختلف کرده و می کند در افغانستان انجام داده و به اسم اینکه آنجا مرکز سوسیالیسم است همان سلطه‌گری آمریکا را پیگیری

می کنند. چهرهٔ موگابه متغیر شد!

گفت: شما باید توجه داشته باشید که ما در قارهٔ خودمان پس از مشقت‌های زیادی توانستیم قدم به قدم نژادپرستی، آپارتاید و استعمار را کنار بزنیم و در این مسیر پشتیبان ما و امید ما اندیشهٔ مارکسیسم ـ لنینیسم بوده است. موگابه می گفت تنها ملجأ ما مارکسیسم ـ لنینیسم است و شما به چه نحو می توانید کشوری را که پرچمدار این اندیشه است منکوب کنید. یك موی اینها به همه کشورهای کاپیتالیست می ارزد! آنها به ما کمك کرده اند و ایده دادند و...

اما امروز اگر شما با موگابه صحبت کنید می بینید هیچکدام از این اندیشه‌ها را دیگر پیگیری نمی کند. در کوبا هم، کاسترو خجالت می کشد که آن را با چیز دیگری عوض کند مسلماً در آنجا هم مارکسیسم مرده است و برای او مسأله نجات کشورش درمقابل آمریکاست نه اینکه حقانیتی را در مارکسیسم ببیند.

حدود هشت سال پیش در صحبتی کاسترو به من می گفت که ما در ابتدا هم مارکسیست نبودیم! ما ابتدا انقلاب کردیم و پیروز هم شدیم و در اینجا صحبت مارکسیستی نبود. آمریکایی‌ها اینقدر احمق بودند که ما را درك نکردند و ما از روی اضطرار به روسیه اتکا کردیم.

سقوط امپراتوری شوروی در واقع از هم پاشیده شدن یك امپراتوری است و بی اعتبار شدن یك «دین» است. این در تاریخ خیلی سابقه ندارد. ادیان الهی مختلفی که در دنیا هست ممکن است حکومتشان بهم بخورد، اعتبار اجتماعی آنها بالا و پایین بشود اما از بین نمی‌روند. این اتفاق یکی از حوادث نادر است. حادثهٔ دیگر مسأله ترجمه قدرتهای اقتصادی به قدرت سیاسی و ماهیت قدرت سیاسی است که ظاهر شده و سوم مسأله انقلابی که در امر اطلاعات و اطلاع‌رسانی صورت گرفته، چهارم ظهور ناسیونالیسم، و

بالاخره پنجم مسأله بنیادگرایی اسلامی و یا احیای اندیشه اسلامی است. اینها پنج مشخصه مهم عصر جدید را نشان می‌دهند.

۷. جهانگشایی جدید غربی

پدیدهٔ سقوط شوروی آثار خیلی عمده ای داشت. یکی از آن آثار مهم، ظهور یك رفتار جدید در غرب است. غربی ها تلقی خاص از این پدیده را اختیار کرده اند و آن را مبنای سیاست و عمل خودشان قرار داده اند. وقتی می گویم غرب، یعنی آمریکا و کشورهای اروپای غربی و اروپای صنعتی. تلقی آنها از این پدیده و آثار رفتاریشان، برای ما مسائل و نتایج مهمی دارد.

تلقی غربی ها چیست؟ من دو نمونه را برایتان اسم می برم. یکی تلقی سیاستمداران غرب و یکی تلقی به‌اصطلاح فهمیده های غرب؛ یعنی روشنفکران و کسانی که باید موتور فکری حرکت غرب باشند. در این مورد سیاستمداران غرب خیلی صریح هستند. آقای بوش در ژانویه دو سال پیش به کنگره آمریکا گزارش داد و در آنجا گفت که مارکسیسم درواقع آن گونه نبود که خودش سقوط کند. ما (غرب در مقابل شرق) درگیر یك جنگ سرد بودیم و در این جنگ سرد، مارکسیسم شکست خورد. معنای این حرف این است که آن کسی که جنگ را برده غنائم جنگ را باید ادعا کند و کسانی که بیش از همه برای جنگ سرد زحمت کشیدند بیشترین غنیمت را باید ببرند. بوش صریحاً اعلام می کند آنهایی که سربازانشان در ویتنام و کره و جاهای مختلف جنگیدند باید غنایم اصلی جنگ سرد را ببرند. بعد اعلام می کند که امروز رهبری دنیا با غرب است و رهبری غرب هم با آمریکاست. این موقعیتی است که آمریکا خود را در آن می بیند. این چنین فکر محصور به سیاستمداران نیست. این اندیشه توسط طبقه روشنفکر و متفکرین آنها

هم ترویج می‌شود.

۸. فوکویاما چه می‌گوید؟

در سال ۱۹۸۹ میلادی فرانسیس فوکویاما مقاله‌ای به اسم «آخرالزمان» نوشت که این رساله توسط میلیونها نفر خوانده و صدها نقد نیز بر آن نوشته شد. سیاستمداران معروف دنیا، مانند رئیس جمهور آمریکا، فرانسه و کشورهای دیگر راجع به آن اظهارنظر کردند و به اسم «جرقهٔ عصر جدید» معروف شد.

فوکویاما در مقاله‌اش می‌گوید: اولاً با سقوط کمونیسم دوره آخرالزمان کامل شد، که انتها و اوج نقطه تاریخ است. یعنی سیستم دمکراسی لیبرال سُمُوّ دستاوردهای بشر در اداره جامعه است و از این بهتر نداریم. اما کمال فکری موردنظر او در اصل اقتباس از تعبیر هگل است.

هگل معتقد بود که تاریخ دو عنصر فعال دارد یکی از آنها اندیشهٔ عصری و دیگر عینیت برونی است و هرکدام تکامل خودش را دارد. گاهی اندیشه عصری جلو می‌رود و باید یك مقدار بایستد تا عینیت خارجی به او برسد. هگل معتقد بود در سال ۱۸۰۶ میلادی که ناپلئون در یِنا (Jena) شکست خورد تاریخ از لحاظ اندیشه به آخر خودش رسید. به خاطر اینکه در آنجا شکست ناپلئون، شکست اندیشه‌های معارض دمکراسی لیبرال است که از انقلاب کبیر فرانسه پیدا شده بود. اما زمان تحقق عینی آن پیروزی طول کشید زیرا در عالم خارج و عالم عینیت امور آماده نبودند و به آن اندیشه کشش نداشتند. جنگها اتفاق افتاد. هیتلر پیدا شد و یك نوع معارضه شکست خورد، مارکسیسم پیدا شد و نوع دیگر از معارضه شکست خورد و امروز دیگر حریفی وجود ندارد.

پس در عالم خارجی (Material) می‌بینیم که ما به آن کمال تاریخ

رسیدیم؛ کمال تاریخ یعنی جهانگیر شدن نظام دمکراسی لیبرال برای ادارهٔ جوامع. جالب است که فوکویاما این اندیشه را از هگل می گیرد و لازم است من اشاره کنم که فاشیست‌های زمان هیتلر و مارکسیست‌ها هر دو در زمینه ای مشابه از هگل استفاده می کردند. یعنی هیتلر برای توجیه فاشیسم، مفهوم دمکراسی سوسیال رامطرح کرد و بازهم از این اندیشهٔ تکاملی تاریخ هگل استفاده کرد. مارکسیسم هم بطور صریح از همین مفهوم استفاده کرد، فقط مارکس معتقد بود که اندیشه جلوتر از مادیت خارجی نیست و به عکس است. ولی ایده، ایدهٔ کاملاً هگلی بود و معتقد بود که وی ایده هگل را وارونه کرده است!

در آستانهٔ قرن بیستم می بینیم که دمکراسی لیبرال هم برای توجیه فکری خودش دست به دامن هگل می شود. البته من با هگل دشمنی ندارم. او درواقع یك فیلسوف الهی بود. افکار باطل هم زیاد داشت، مثل هر فیلسوف دیگری که در دکان عطاریش همه نوع جنس پیدا می‌شود. فیلسوفی خیلی قوی‌الذهن، با اطلاع، بسیار دقیق و پرنویس بود که عمر پربرکتی داشت و آدمی بسیار متدین و الهی هم بود. هیچ ربطی هم به آنهایی که از تفکرش استفاده می کردند، نداشت. اما به کارگیری این اندیشه توسط فوکویاما راجع به تاریخ خیلی جالب است، آن هم در آخر قرن بیستم توسط طرفدار سرسخت دمکراسی لیبرال! شما می‌دانید که پس از جنگ جهانی دوم اندیشمندان لیبرالیسم دور یك عده از فلاسفه مانند سقراط، افلاطون و هگل را خط قرمز کشیدند و آنها را به دشمنان آزادی جامعه متهم کردند و افکارشان در دوران پس از جنگ دوم جهانی جزء افکار ضاله درآمد. اما یکباره این فرد معتقد است که هگل را گم کرده بودند! اما واقع این است که آقایان هگل را برای کار دیگری نیاز دارند.

به نظر فوکویاما تاریخ اکنون به تکامل اصلی خودش، هم در عالم

اندیشه و هم در عالم خارجی رسیده است. آنوقت می گوید: اینطرف و آنطرف مقاومتهای مذبوحانه‌ای وجود دارد که اینها ازبین خواهند رفت! مثلاً شما چرا نگران چین هستید؟ چین خود با سرعت به سمت لیبرالیسم می‌رود. اینقدر آنها را هُل ندهیم که یکدفعه مثل روسها بشوند؛ آنها خودشان به کارشان واردند و می گوید: صبر کن تا درست بشود!

او می گوید: اخیراً خبرنگاری از تهران آمد و به من گفت که در خیابانهای تهران موزیك پاپ به همان اندازه طرفدار دارد که در شیکاگو و یا جاهای دیگر. لذا ما نباید نگران این ملاها در تهران باشیم که اینقدر خدا خدا می کنند. آن چیزی که مظهر لیبرالیسم است بطور خزنده پیش می‌رود.

فوکویاما می گوید: شما نگران آیت‌الله‌ها در تهران نباشید. اینها چطور می‌خواهند کشور خود را توسعه بدهند؟ باید سرمایه جذب کنند، تجارت داشته باشند، باید بخش خصوصی وجود داشته باشد و تا موقعی که فرمول لیبرالیسم در آنجا پیاده نشود رشد نمی کنند. یعنی دیر یا زود دارد، اما سوخت و سوز ندارد! مضاف براین می گوید: فعلاً بنیادگرایی در جهان اسلام در بورس است ولی افول خواهد کرد. در بیرون از جهان اسلام هم که اسلام اصلاً مشتری ندارد، پس بازهم این مقاومت، مقاومت مهمی نیست و ما به انتهای تاریخ رسیده ایم.

فیلسوف معروفی در فرانسه به اسم آلکساندرِ کوژِوْ بود که در جلسات درس او آدم رادیکالی مثل سارتر پرورش پیدا کرد و هم آدم خیلی راستی مثل ریمون آرون! او می گوید ما باید شأن آمریکا و شأن تاریخی اش را در دنیا بطور دقیق بفهمیم که این از ویژگی‌های لیبرالیست‌هاست. درواقع این همان بخش اول تصویر فوکویاماست. فوکویاما صریحاً می گوید که وی هگل را به کمك کوژِوْ کشف کرده است. لذا نباید از

نحوه ای که وی هگل را می فهمد تعجب کنیم!

فوکویاما حرف دومی هم دارد؛ می گوید در دورهٔ آخر زمانِ آمریکاییِ فوکویاما، مسئولیت ویژه ای به عهده سیاستمداران و بشریت و همه است. در هر زمانی مجموعهٔ تهدیدات و عوارض خاص وجود دارد؛ عارضهٔ مهم ما در دورهٔ آخرالزمان پوسیدگی است. ما در این خطر هستیم که ممکن است مردممان از تحرك بمانند و بنیادگرایان (Fundamentalist) از آنها جلو بیافتند. مردم ما ممکن است در دورهٔ آخرالزمان مومنتم (Momentum) حرکت را نداشته باشند. یعنی صبح که بلند شدند یك سر باید بروند سوپرمارکت، یك سَری به دوست دخترشان بزنند؛ یك رقصی بکنند، یك غذایی بخورند، دوباره بیایند خانه، دوباره بخوابند و دوباره فردا... می گوید این ممکن است نیروی حرکت آنها را به هم بزند. ما الان دیگر ایده های وسیع جهانگشایی نداریم که به مردم حرکت دهد. لیبرالیسم باید مسند ارشاد را به دست بگیرد (همان چیزی که تابحال از آن فرار می کرد)، اکنون در دورهٔ آخرالزمان باید به آن بپردازد، بگذارید میوه برسد. ما نباید بگذاریم که افراد بپوسند. اگر افراد به سمت پوسیدگی بروند آنوقت بنیادگرایی بینشان رشد می کند. پس ما باید نسخهٔ اخلاق، نسخهٔ عرفان، نسخهٔ زندگی را برای مردم جهان بنویسیم. این مسئولیت کشورهای پیشرو در دورهٔ آخرالزمان است.

این مطالبی که من می‌گویم تقریر حرف او نیست، تصریح حرفهای فوکویاما است. می‌توانید به رساله معروفش به نام **انتهای تاریخ** (The End of History) مراجعه کنید که حتی به صورت کتاب هم سال قبل به تفصیل چاپ شده و صدها مقاله و رساله راجع به این مطلب از سال هشتاد و نه تابحال درآمده و ترویج شده که فوکویاما را به عنوان پیغمبر لیبرالیسم جدید می شناساند.

۹. صحنهٔ معارضه جهانی اسلام

اکنون صحنه معارضه را از این مسأله نتیجه می گیرم. یعنی شما اگر فکر می کنید که انقلابمان محصول اندیشه بنیادگرایی اسلامی و احیای اسلام است؛ **در آن صورت با چنین معارضه ای خاص روبروست. یعنی لیبرالیسم** ملاقاتش با اسلام ملاقات صرفاً مرزی و جغرافیایی نخواهد بود، بلکه با ما معارضه ای دارد آن هم نه در امور مثلاً متافیزیکیِ خیلی فلسفی، بلکه در روش زندگی، در مسائل خیلی ریز؛ آنجایی که حقیقت دین هست، آنجایی که اصل دین و تنزیل کتاب بالحق پیدا شده است؛ با ما به مقابله آمده است.

امروز ما با دو کتاب روبرو هستیم. کتابی که بالحق نازل شده و کتابی که بت پرستان آن را تألیف کرده اند. این معارضهٔ بسیار وسیعی است و در همه شئون سرایت دارد و لذا برای من خیلی عجیب نیست که در بین خودمان افرادی پیدا شوند و بگویند دورهٔ حکومت ایدئولوژیك و دینی به سر آمده است! این آثار همان تبلیغات وسیع است. امروز به ما نخواهند گفت که مثلاً شما حجابتان را سریع بردارید. امروز زیرآب آن فکری را می زنند که محصولش مثلاً حجاب است. حجاب خیلی فرع است، معارضه با اسلام به نظرم، وارد یك مرحله بسیار جدی شده است. لذا دوستان و طرفداران اسلام و دشمنانش هر دو عمیق تر شده اند.

امروز آنهایی که پایبند به حکومت اسلامی هستند دیگر می دانند حکومت اسلامی تا کجاها پیش می رود. شاید در روزی که انقلاب پیروز شد تصویر درستی از حکومت اسلامی نداشتند. دشمنان ما هم، ما را جدی نمی گرفتند. امروز دشمنان، ما را به عنوان خطر جدی تحت نظر گرفته اند و با ما براین مبنا معامله می کنند. دوستان ما، یعنی طرفداران انقلاب و اسلام، هم بسیار جدی تر از گذشته هستند و حاضرند در اقصی نقاط دنیا برای اسلام جان فدا کنند و این فداکاری به رنگ و ملیت هم هیچ ربطی ندارد.

هرگز احساس نکنیم که ما در بین مسلمین دیگر برتری تضمین شده داریم و یا اولی هستیم. باید اعتراف کرد که جریان روشنفکری امروز جهان اسلام جریان بسیار قوی ای است و گاهی از ما جلوتر است. متأسفانه در کشور ما گاهی ژست روشنفکری مترادف با داشتن یك نوع اندیشه لیبرالیستی نیز هست.

نویسنده ای نوشته است که مثلاً ما به عنوان نسل جدید روشنفکران ایرانی باید به دور از تعصبات دینی به ارزشهای جهانی و بشری نگاه کنیم. این درست همان شعار لیبرالیسم است. اما شما وقتی به مصر می‌روید، اگر از این حرفها به روشنفکر مصری بگویی، متغیّر می‌شود و می‌گوید این حرفها را صدوپنجاه سال است که در مصر زده‌اند. مثل اینکه شما «دوزاری»تان یك مقدار دیر افتاده است! روشنفکر امروز مصر روشنفکری است که راه نجات خودش را در اسلام می‌داند و دنبال تأسیس حکومت اسلامی است.

من احساس می‌کنم ما تحصیل‌کرده‌ها و روشنفکران داریم از حرکت جهانی اسلام عقب می‌افتیم. دلم برای اسلام نمی‌سوزد، دلم برای خودمان می‌سوزد اسلام کار خودش را می‌کند پیرو هم دارد و همه‌جا هم می‌رود ولی ما نباید از این حرکت عظیم و سعادت‌بخش عقب بیفتیم.

۱۰. سرچشمه حقانیت راه ما در کجاست؟

در اینجا لازم است من مطلبی را دربارهٔ مسأله حقانیتِ راهمان و نحوهٔ اثبات آن متعرض شوم؛ گاهی گفته می‌شود که ما باید حتماً ایران را توسعه دهیم، برای اینکه اگر ایران آباد نشود در آن صورت الگوی خوبی برای حکومت اسلامی وجود ندارد و دیگر نسخهٔ ما نسخهٔ بدردخوری نخواهد بود. من معتقدم که این حرف، حرف نادرستی است؛ ما باید توسعه

پیدا کنیم و آباد هم بشویم امّا «حقانیت حرفمان» به این نیست که مدل ایران موفق بشود. ما اصلاً این نوع تفکر تاریخی گری را در اسلام نداریم. پیامبر اکرم هم وقتی تأسیس حکومت کردند نگفتند که چون ما اینجا را خیلی آباد می کنیم پس حق هستیم! ما حق هستیم چون حق هستیم. اگر توانستیم آباد کنیم به خاطر این است که زرنگ هستیم و عقلهایمان را به خرج داده ایم و دهها عامل دیگر! اگر نتوانستیم به خاطر این است که نتوانسته ایم! حقانیت مکتب ما بالاتر از این حرفهاست که مقید به توسعهٔ ایران باشد. من نمی خواهم موقعیت ایران را تحقیر کنم. من معتقدم ایران اسلامی ام القرای جهان اسلام است، معتقدم ما همیشه باید طوری رفتار کنیم که رهبری جهان اسلام در ایران باشد، رهبری که ما انتخاب می کنیم باید رهبری باشد که لیاقت رهبری کل امت را داشته باشد. اما حقانیت ما براساس دیگری است. چرا من این نکته را می گویم؟ برای اینکه دقیقاً این همان چیزی است که حضرات رقبای ما و دشمنان ما در غرب روی آن سرمایه گذاری کرده اند. می گویند اگر یك حکومتی حق است پس چرا اتوبان ندارد؟ چرا هواپیماها و ماشین هایش پیشرفته نیست؟ چرا سیستم بوروکراتیك خوب ندارد؟ چرا آموزش خوبی به مردم نمی دهد؟ چرا اختراعات بالا ندارد؟ چرا علومش پیشرفته نیست؟ و... و آنها می گویند اصل بر توسعه است. اینها هم که دنبال حقانیت هستند چون مجبورند توسعه پیدا کنند برمی گردند به ما، پس ما حق هستیم! این نوع تفکر و برهان دقیقاً همان چیزی بود که مارکسیست ها به کار می بردند.

شما می بینید که مارکسیسم و دمکراسی لیبرال هر دو بچه های پرورش یافته در یك رحم هستند. مارکسیسم محصول اندیشه غربی است، دمکراسی لیبرال هم محصول روشنفکری غربی است. ما هرگز نباید تسلیم این منطق نادرست شویم. اسلام همیشه خود را برمبنای حقانیتش تبلیغ

کرده است. شما هیچیك از اصول اسلامی را نمی‌بینید که براساس تاریخی گری اثبات شود و اینکه «صبر کن تا معلوم شود ما حقیم» را ندارد. همین الان ما حق هستیم بدون صبر. البته معنایش این نیست که جهان بی‌حساب است و تاریخ و حرکت در دنیا از دست پروردگار متعال خارج شده و تاریخ سیر خاصی ندارد. نه؛ معناداری هستی به تاریخ هم معنا می‌دهد. البته این یکی از مشکلات فلسفه است که هگل در فلسفه تاریخش نتوانسته در مقابله با آن سالم دربیاید.

هگل سه نوع تاریخ را تعریف می‌کند. یکی «تاریخ مستند» (Original)، که وقایع را برای ما تبیین می‌کند. «تاریخ تحلیلی»، مثل تاریخ هند و تاریخ یك کشور و یا تاریخ عمومی جهان که از وقایع کوچك به نظامات کلی می‌رسد، و بالاخره «تاریخ فلسفی» و آن سِّرِ حدوثِ حوادث است. می‌گوید جهان معنادار است و این حرکات در کل معنایی دارد و کلیدش را ما باید پیدا کنیم. او فکر می‌کند که از همین جا به مفهوم آخرالزمان می‌رسد.

باید اشاره کنم که آخرالزمان مفهومی است که در تاریخ غرب از زمان هگل رایج شد (اگرچه در اندیشه حکما همواره بود، یعنی اگر ما معتقد باشیم که جهان معنا دارد پس تهِ این قضایا یك چیزی باید باشد) فقط اشتباه هگل در این است که فکر می‌کند از لحظه فعلی تا آخرالزمان سیری صعودی و تکاملی هست.

ما براساس اعتقاد دینی و نه فلسفی، که متصل به وحی است معتقد هستیم که آخرالزمان داریم و این آخرالزمان یك جهش دارد. یعنی بعد از اینکه همه دنیا از جور و ظلم پر شد آن وقت یك انقلاب عظیمی صورت می‌گیرد. یعنی این‌طور نیست که بالاتصال فردای ما بهتر از امروز باشد. «پَسْ‌رَوی» در تاریخ خیلی زیاد است همان‌طور که پیشرفت هم وجود دارد.

چرا من روی مدافعات فکری تکیه می‌کنم؟ این ویژگی جدیدی

است که در انتهای قرن ما پیدا شده است. شما فکر می کنید فوکویاما مثلاً فیلسوفی است که در دانشگاه درس می‌دهد؟ این‌طور نیست. فوکویاما رئیس اداره چندم وزارتخارجه آمریکا است. البته آدم ملایی است و به آرای فلسفی تسلط دارد، فیلسوف نیست اما بقال فلسفه است. فیلسوف کسی است که از مبنایی حرکت می کند، حق هرجا لنگر انداخت، همانجا می ایستد، بقالِ فلسفه کسی است که خودش یك چیزی دارد و می گردد ببیند کدامیك از فلسفه‌ها آن را بهتر توجیه می کنند، لذا همان را انتخاب می کند.

ما در دورهٔ جدید با معارضهٔ فکری مواجه هستیم. یعنی از این پس به‌این شکل نیست که وقتی کارشناسان ما با دنیا طرف می‌شوند فقط دادوستد اقتصادی بکنند بلکه با آنها بحثهای فکری خواهند کرد و به‌اصطلاح با آنها در اعتقاداتشان احتجاج (Challenge) می کنند.

امروز دنیای غرب فکر می کند باید با ما معارضه فکری بکند. والّا ما چیزی نداریم که با ما معارضهٔ مادی بکند؛ نه موشك دوربرد با کلاهك اتمی داریم نه تولید صنعتی بالایی داریم. ما باید خودمان را برای این معارضه آماده کنیم. باید درست آنجاهایی که زیرآبِ تعلق ما را به مکتبمان و به حرکت فکری‌مان می‌زنند، همانجا خودمان را تقویت کنیم. جاهایی که در ما راجع به حقانیت این اندیشه که: «راه نجات در اسلام است؛ اسلام حکومت دارد، حکومت اسلامی تنها راه سعادت است و مهم انجام وظیفه است» تردید ایجاد می کنند باید معارضه بکنیم.

۱۱. اصل، انجام وظیفه است

یکی از ویژگی‌های حرکت اسلامی ما این بود که رهبر فقید انقلاب، حضرت امام خمینی(طاب ثراه) تأکید عظیمی داشتند بر اینکه در تفکر ما وظیفه اصل است نه نتیجه! این بدان معنا نیست که ما در کارها حسابگر

نباشیم، معنایش این است که همیشه حسابگری، فرع بر وظیفه است. گاهی حادثه‌ای پیدا می‌شد و محاسبات نشان می‌داد که ما باید کار خاصی را انجام دهیم که آن کار مبتنی بر اندیشه ما صحت نداشت، ایشان راهنمایی می‌فرمودند که ما وظیفه‌مان را عمل می‌کنیم. این نوع تلقی خود برای غربی‌ها خیلی ناراحت کننده است. آنها دوست دارند به ما بگویند وظیفه یعنی حسابگری؛ درحالی که مامی گوییم حسابگری برای وظیفه! این نوع تلقی که ما وظیفه محور هستیم، بنیادگرایی را به حرکتِ عظیمی می‌رساند و برای غربی‌ها خیلی خطرناك می‌کند.

اگر بنا بود که مدلِ موفق، توجیه حقانیت یك نظام باشد، پس در تمام طول حکومت نبی اکرم(ص) ما مدل موفق اقتصادی، توسعه‌ای نداشتیم! من نمی‌خواهم بگویم توسعه اصل نیست برعکس، به نظرم بزرگترین وظیفهٔ امروز ما این است که جمهوری اسلامی را به دستاوردهای علمی و قدرت صنعتی و آبادانی مسلح کنیم و در این تردیدی نداریم. ولی در معارضه فکری با دشمن باید بدانیم نقاطی را که آنها روی آن انگشت می‌گذارند چیست؟ بحث را می‌کشانند به اینکه خیلی خوب، شما می‌گویید که می‌خواهید خیلی مکتبی باشید، باشید دیگر بهتر از مارکسیست‌ها که نمی‌شوید ببینیم مکتب شما چقدر نتیجه می‌دهد؟ شما چند سال وقت لازم دارید که نشان بدهید مکتب شما کار می‌کند؟ یعنی ماشین تَر و تمیز درست می‌کند، هواپیمای خوب درست می‌کند، جاده‌های تمیز درست می‌کند تا کجا؟ حرف ما این است که این معارضه باطل است، تبلیغاتی است برای اینکه تعهد امت را از نظام کنار بگذارند.

۱۲. تحول در مفهوم حکومت

آخرین میدان معارضه را هم اشاره کنم و آن مفهوم حکومت است.

غربی ها در آستانه سازماندهی نوعی تحول بسیار مهم در مفهوم حاکمیت و حکومت هستند که این تحول در منشور سازمان ملل منعکس خواهد شد. آنها درحال حاضر منشور جدیدی را می نویسند و تا حدی به این منشور عمل می کنند. مبتنی بر پیش نویسی که برای منشور سازمان ملل تهیه شده، می گویند مفهوم ملت ـ کشور (Nation - State) مفهومی بوده که در قرن هفده و هجده پیدا شده و اروپایی است و امروز دیگر کشش ندارد. ما باید نظام جدید دنیا را براساس مفهومی نو از کشور و ملت بسازیم. مفهوم قدیمی همان منشور قدیمی را می خواهد، جغرافیا، مردم، حکومت و حاکمیت ملی. درواقع مطابق منشور فعلی سازمان ملل عمده کارهایی که الان سازمان ملل می کند خلاف است! چون منشور دارای اصلی است که بر همه اصول حکومت دارد و آن اصل حاکمیت ملی است. تنها جایی که اجازه هست با حاکمیت ملی درگیر شود، جایی است که تجاوز واقع شود و آن هم در حد تجاوز است نه بیشتر. یعنی اینکه یك کشوری بگوید چون عراق بمب اتمی دارد و ممکن است پس فردا توی سرما بزند الان برویم بمب هایش را از هم بپاشیم، این خلاف منشور است. اما اگر عراق به کویت حمله کرد می توان به او تا مرز تجاوز حمله کرد. حتی می توان مطابق منشور غرامت هم گرفت.

گیرم که ما مفهوم قدیمی ملت ـ کشور را کنار بگذاریم، مفهوم جدید چیست؟ در سازمان ملل می گویند بیاییم ملیت را از جغرافیا منفك کنیم و اجازه دهیم تجمعات (Collective) بشری در دنیا تشکیل شوند و رسمیت پیدا کنند! مثلاً بهایی ها در همه جای دنیا جمع شوند و تبدیل به عنصری شوند که در سازمان ملل حق رأی دارند. یعنی شبیه حکومت بشوند، بتوانند پول داشته باشند، نخست وزیر داشته باشند! و... یعنی بجای اینکه ملت ـ کشور را به جغرافیا و حاکمیت ملی وابسته کنیم به دیسیپلین اجتماعی وابسته کنیم. این ایدهٔ بسیار خطرناکی است. اما جالب این است که متوجه

شدند اندیشه بنیادگرایی از این ایده استقبال می کند و از این جهت ناراحت هستند! ما در تفکر اسلامی مان قبل از «کشور اسلامی»، «امت اسلام» داریم؛ و اصلاً مفهوم امت، جغرافیایی نیست! ساختار این مفهوم همان طوری که آنها می گویند دیسیپلین است برای عملِ اجتماعی!

آنها برای علاج این مشکل گفته اند ما باید کشور بودن را براساس دیسیپلین قرار دهیم و آن دیسیپلین باید دمکراتیك ـ لیبرال باشدنه هر دیسیپلین! بدیهی است که اسلام، دیسیپلینی دمکراتیك و لیبرال نیست! البته این معارضه مفهومی و فکری راجع به مفهوم ملیت معارضهٔ خیلی شدیدی خواهد بود، و به نظام غربی اجازه می دهد که به دخالتهای خود در آنجاهایی که می خواهد نفوذ پیدا کند مشروعیت بدهد.

شما فرض کنید این مفهوم جدید حکومت به کار بیفتد. مثلاً فرض کنید در کشوری عده ای طرفدار دمکراسی لیبرال و ضددین هستند، این افراد با امکانات تکنولوژیك و ارتباطی با هم هر روز مربوط هستند و اینها با کسانی دیگر در جاهای دیگر دنیا به یك ملت دیگر تبدیل می شوند و لازم نیست که مثلاً پاسپورتشان ایرانی یا ترکی باشد. شما می توانید در یك کشور زندگی کنید و پاسپورت ملیتی را داشته باشید که جغرافیا ندارد ولی در سازمان ملل ثبت نام شده و کاملاً هم رسمیت دارد و البته این مبارزهٔ بزرگی برای تفکر سیاسی معاصر است و قرن بیست و یکم حتماً با یك نوع سیّالیّت در مفهوم کشور بودن و حاکمیت ملی شروع خواهد شد.

اینکه الان می بینید زیرآب مفهوم حاکمیت ملی را بسرعت می زنند درواقع تمهید جایگزینی یك چنین چیزی است. تنها ترس اینها از همین اندیشه بنیادگرایی است که فکر می کنند اگر قبل از ریشه کن شدن تفکر بنیادگرا این سیستم جلو برود، بنیادگرایی از این امر استفادهٔ فراوان می کند و به خود رسمیت می دهد. ولی اگر پس از ریشه کن شدن باشد، آنوقت یك

حکومت علی‌الاطلاق جهانی برای تفکر و دینِ غربی (لیبرالیسم) پیدا خواهد شد.

۱۳. پاسخ به برخی سؤالات*

سؤال: با فرض قبول مقدماتِ شما در باب حقانیتِ نظام، مستقل از عملکرد، لطفاً ماهیتِ آن حقانیت یا عناصر اصلی تعیین‌کنندهٔ حقانیت یك نظام را اعلام کنید؟

پاسخ: اینکه گفتیم حقانیت نظام با روشِ تاریخی‌گری اثبات نمی‌شود معنایش این نیست که در نظام حقانی، هرکس هر عملی بکند، خوب و درست است! ما که به نظام اسلامی معتقد هستیم، اعتقادمان باید برمبنای معقول خودش استوار باشد. چون معتقد به حقیقت اصلی در ادیان الهی و اسلام هستیم. برای اعتقاد به اینکه نظام مشروع چیست چنین مسیری را باید طی کنیم. اما عملکرد کارگزاران در نظام دو چیز را می‌رساند، یکی لیاقت شخص آنها در عمل و دیگر در کارآمدی نظامی که بر آن پایهٔ مشروع سوار شده است. یعنی اسلام پایهٔ مشروعیت یك حکومت را که می‌ریزد براین پایه نظامهای مختلف را می‌توان طراحی کرد. اینجاست که تجربیات بشر برای مقاطع خاصی که آن نظام دیکته می‌کند باید به کار گرفته شود و بدین‌صورت نیست که همه کاری را بلد باشیم و حکومتداری را یك شَبه یاد بگیریم!

حکومت یك امر بسیار جدی و بسیار دقیق است و مبانی علمی ـ فکری دارد. اینها باید دست به دست هم بدهند. مدلهایی که ما برای نیل به

---

* سؤالات مطرح شده در این بند از سوی حضار در انتهای جلسهٔ سخنرانی بیان شده است که برای مزید استفاده در این متن می‌آوریم.

اهداف نظام انتخاب می کنیم می تواند مدلهای ناقصی باشد. بدیهی است چارچوبی که امروز برای پیاده کردن حکومت اسلامی داریم، چارچوب مطلقی نیست. سیستمی که ما در قانونگذاری، قوهٔ قضائیه و اجرائیات داریم هیچکدام فی نفسه مقدس نیستند. اینها می توانند چیزهایی پرنفع باشند و ما می توانیم با تجربیات، آموزش و با نوآوری آن را اصلاح کرده و پیش ببریم، پس به این شکل نیست که عدم توفیق نتیجه ای نداشته باشد، نه، ما از عدم توفیق، خیلی چیزها یاد می گیریم و می فهمیم، اما نه حقانیت نظام را! همان طوری که توفیق هم، حقانیت نظام را اثبات نمی کند. حقانیت نظام نهایتاً باید به ریشهٔ امور و ریشهٔ هستی وصل شود.

دمکراسی لیبرال به ما می گوید حکومت و نظام سیاسی مثل يك ظرف است. شما هرچه خواستی در آن بریز، ظرف باید محفوظ باشد. برای ما حکومت هم ظرف است و هم محتوای ظرف. و لذا ولایت ما، هم ارشاد دارد و هم امر. پس عدم توفیق درسهای بسیار زیادی را به ما می دهد، چه در طراحی سیستم حکومتی مان و چه در امر کارآمدی و لیاقت کارگزارانمان. به نظر من مجلس شورای اسلامی دقیقاً باید از این نحوهٔ تفکر استفاده کند.

هیچ اشکالی ندارد که در نظام اسلامی اشتباه صورت بگیرد، اشکال آن است که اشتباه مشخص نشود و اگر شد به آن ترتیب اثر داده نشود. کنار رفتن کارگزاری که کشش ندارد و روی کار آمدن کارگزار دیگر هیچ عیبی ندارد. این، هم برای کارگزار و هم برای نظام افتخار است. ننگ در آنجاست که وقتی کارگزاری توانمند نیست نظام نسبت به آن، بدون حساسیت باشد؛ خود آن شخص هم دو دستی صندلی را چسبیده باشد و وِلْ نکند؛ این برای نظام بد است.

بنابراین عدم توفیق حتماً نتایج مهمی دارد و يك نظام حکومتی موفق باید روی اینها سرمایه گذاری کند و تشخیص بدهد، جلو برود و استفاده

کند. اما حقانیت غیر از این حرفهاست. حقانیت اگر منوط به کارآمدی شود، یعنی اینکه ماظرف را چسبیدیم و مظروف را رها کردیم، آنوقت هیچ سیستمی بهتر از دمکراسی لیبرال نیست! به همین جهت به ما می گویند بنیادگرا. چون حقانیت خودمان را به مسأله مهم ریشه اصلی وصل می کنیم و از آنجا می‌خواهیم شروع کنیم. **شما در آثار هیچیك از متفکران لیبرال نمی‌بینید که او برای اثبات حقانیت خودش به ریشه برود؛ اصلاً لیبرال** نسبت به ریشه خنثی (Neuter) است و می گوید بحثهای ریشه‌ای نکنید، اینها ما را به جایی نمی‌رساند و ما را «دُگم» می کند.

به همین جهت بنیادگرایی عنوان بسیار خوبی است، بنیادگرایی یعنی کسانی که برای اثبات حقانیت نظامشان از حقانیت کل هستی شروع می کنند. خداوند متعال کل جهان را به حق آفرید. حقانیت فقط در یك مورد نیست باید کل عالم وجود را بپوشاند و هیچ متفکر لیبرالی نیست که روی این مسائل صحبت کند. در لیبرالیسم شما می‌توانید معتقد باشید که کل عالم بازی است و یك پدیدهٔ کاملاً ناگهانی (Catastrophic) در جهان ما را به اینجا رسانده است. ما بجای متافیزیك، کیهان شناسی (Cosmology) داریم؛ در اندیشه لیبرال، کیهان‌شناسی باید ریشه را جواب دهد نه متافیزیك! **در واقع یك چنین جایگزینی عظیمی در اندیشه لیبرالیسم صورت گرفته است.**

سؤال: آیا این حقانیت یك چیز خفی است؟ و آیا تمام آن مربوط به عامل ذهن است یا مظهر و تجلی خارجی دارد؟

پاسخ: البته تجلی خارجی دارد. یعنی درعین اینکه اساس حقانیت مبتنی بر تاریخی‌گری نیست، اما قطعاً یك نظام حقانی تجلی و مظهر خارجی دارد. زیرا «حق» بودن، یك امر عینی و واقعی است. به این صورت نیست که کسی بگوید ما حقانی هستیم، ظواهر که مهم نیست و باطن ما که

هیچوقت بروز نمی‌دهد! حتماً باطن حقانی ظاهر خواهد شد و آن مظهر حقانیت حتماً ظهور و تجلی خارجی دارد.

نکته‌ای را که اول توضیح دادم این است که ما در اثبات حقانیتمان حتماً مجبوریم که راجع به حقانیت کل هستی شروع کنیم. یعنی نظام ما، برهان ما و حقانیت ما از حقانیت وجود، از ریشه‌داری و از غرض‌داری هستی آغاز می‌شود و از آنجا ما جلو می‌آییم و از آنجاست که ما به اسلام، تعالیم اسلام و به چیزهایی که مبتنی بر این تعالیم است می‌رسیم. اینکه اسلام به ما یاد می‌دهد که کمال خاص و کمال ذاتی داریم، بلافاصله برای حکومت هم همین را تعیین می‌کند. یعنی از نظر اسلام حکومت صرفاً تجمعی از افراد نیست که برای اینکه دعوا نکنند ژاندارمی به اسم حکومت پیدا کرده‌اند بلکه غرض خاصی است که آن نظام را دیکته کرده و باید به آن برسند.

اگر کسی می‌خواهد با ما در مورد حقانیتِ اندیشه بنیادگرایی و حکومت اسلامی بحث کند به او می‌گوییم: ما سَرِ اتوبان و هواپیما با هم بحث نمی‌کنیم، به او می‌گوییم بیا از اینجا بحث کنیم که آیا هستیِ ما یك هستی معنادار است؟ یا ما بوته‌هایی هستیم که بزودی ازبین می‌رویم و یك گروه دیگر می‌آیند؟ آیا من به عنوان یك فرد مثل سایر جانوران هستم؟ یا من ویژگی و رسالتی در عالم هستی دارم تا بدان حد که تمام دنیا برای من آفریده شده؟ کدامیك از اینهاست؟ سپس کمی جلوتر می‌رویم و می‌گوییم اگر معلوم شد که دنیا و هستی غرض و ریشه دارد، ریشه این هستی کدام است و ریشه کجاست؟

من معتقدم در این مسیر است که حقانیت ما روشن می‌شود و حریف با هر درجه‌ای از قدرت ضربه می‌شود! یکی ممکن است در همان مرحله اول زمین بخورد و دیگری در مرحله بعد. لازم نیست ما برای استقامت

حقانیتمان نگران باشیم. حقانیتمان در معارضه، بسیار قوی است. بدیهی است که اگر حریف بیاید و ما را براساس نتایج خاصی ارزیابی کند یعنی بگوید هر نظام حقانی یا غیرحقانی چقدر نان به مردمش می‌رساند؟ چقدر کار دارد؟ مردمش چقدر رفاه دارند؟ خانه دارند؟ اتومبیل دارند؟ اگر شاخصه حقانیت برای یك نظام این است در آن صورت بدیهی است که ما حتماً در این مرحلهٔ تاریخی شکست می‌خوریم. این دقیقاً همان ملاکی است که ما باید متوجه باشیم که نمی‌تواند حقانیت را ثابت کند.

سؤال: با توجه به اینکه اقامه قسط و عدل هدف نهضت انبیا و احکام و حکومت دینی است، آیا اگر یك مکتب الهی در اقامه قسط و عدل اجتماعی ناموفق باشد آیا حقانیت دین مورد سؤال واقع می‌شود یا خیر؟ تاریخی‌گری در دین از دیدگاه قسط و عدل چیست؟

پاسخ: بله، حقانیت دین مورد سؤال واقع می‌شود، چرا که اعتبار دو نوع است. یك وقت اعتبار عقلانی است. مثلاً اگر همه دنیا با اسلام مخالفت کنند و همه مردم دنیا بر علیه اسلام شوند این حرکت از اعتبار حقانی اسلام نمی‌کاهد. در تاریخ می‌خوانیم که گاهی نبی فقط خودش بوده و همه او را رها می‌کردند و شاید او را هم می‌کشتند. انبیا راه خدا را عرضه می‌کردند و بعد می‌دیدی که علی می‌ماند و حوضش؛ خودش بود با همسرش، خودش بود با برادرش، خودش بود با یك نفر دیگر.

اما ما مجبوریم حکومت را موفق کنیم برای اینکه اعتبار حکومت فقط اعتبار حقانی و عقلایی نیست. اعتبار اجتماعی هم هست. ما اگر نتوانیم یك کار درست عرضه کنیم، اعتبار اجتماعی را از دست می‌دهیم. برای همین هم هست که گفتم مهم‌ترین وظیفه ما این است که باید حکومت قوی ارائه بدهیم، ایران اسلامی را آباد و پیشرفته کنیم. به خاطر اینکه معتقدم این امر اعتبار اجتماعی دین را تضمین می‌کند. اگر ما نتوانیم قسط و

عدل را در جامعه مستقر کنیم صددرصد زیرسؤال می‌رویم و همچنین اگر نتوانیم پیشرفت کنیم و وضع اقتصادی‌مان را درست بنماییم زیرسؤال خواهیم رفت. مردم اعتمادشان را به کارآمدی کارگزاران، نظام و حتی به خود اسلام از دست خواهند داد. البته این یك پدیده اجتماعی است. در مورد پرسش اخیر خیلی خلاصه می گویم که تاریخی گری در دین از دیدگاه قسط و عدل یعنی اینکه ما در یك مسیر تکاملی هستیم. ما امروز از دیروز یا در جهت فکری و یا در جهت مادی جلوتر هستیم و به این شکل نیست که ما عقب بیفتیم. اما در تفکر دینی، ما این را نداریم. بشر می تواند کاملاً منحرف شود، امروز بشر خوبی باشد ولی دو نسل بعد به واپس بگراید و بشر بدی بشود.

۱۴. نکاتی چند برای دریافت بهتر بحث

الف. در این گفتار سعی کرده ام که برخی افکار مهم سیاسی را که در غرب متداول است و به سطح سیاستمداران و سیاستگذاران رسیده مطرح کنم. بدیهی است متعرض اندیشه‌هایی شده ام که در سطح جهانی می تواند منشأ حوادث و وقایع مهمی باشد و بویژه به مسائل و منافع ما ربط پیدا می کند. محورهای عمدهٔ بحث ما به نحو خلاصه عبارت بودند از:

ـ اندیشهٔ جهانگشایی و جهان شمولی غرب که پس از سقوط شوروی با تب و تاب فراوان درمیان سیاستمداران غرب زنده شده است و به آن علاوه بر سیطرهٔ سیاسی، ابعاد فکری و فرهنگی هم داده اند.

ـ مسأله تاریخی گری و مغالطه ای که در اثبات «حقانیت» یك راه و روش زندگی مطرح شده است، و لزوم داشتن تصویر درستی از مسأله «حقانیت» و «موفقیت» و ربط آنها.

ـ اندیشه های جدید برای تحول در مفهوم «کشوریت» (Statehood)

و آثار آن در روابط بین المللی و حق حاکمیت و مشروعیت دخالت خارجی و امثال اینها.

ب. در غرب، اندیشهٔ دموکراسی لیبرال دغدغهٔ حقانیت را کُشت و لذا تنها عنصر قابل بحث را «کارآمدی» به معنی نحوهٔ هدایت به مقصود، قطع نظر از مقصود معرفی کرده است. ازبین بردن دغدغهٔ حقانیت با یك زیربنای فکری و حساب شده انجام گرفته است: در وهلهٔ اول، حکومت را از هرگونه حقانیت مبری نموده و مشروعیت آن را صرفاً در مطابقت با قرارداد اجتماعی قرار دادند. آن‌هم قراردادی که فقط به دنبال ایجاد فضای آزاد فردی است تا وی بتواند در آن فضا احساس «بی‌وزنی» کند! و هرچه خواست عمل کند. «کثرتگرایی» (Pluralism) دقیقاً متکفل این مطلب است. بنابراین طبیعی‌ترین و هماهنگ‌ترین موضع فلسفی با این مشرب سیاسی این است که ما برای اعمال ارادی خود قائل به اصالت در ارزشها نباشیم، یعنی بگوییم: در قضایای خبری درست و نادرست داریم لما در «اعمال» نداریم! حتماً توجه دارید که مقصود من از مقایسه، روشن کردن مفهوم «اصالت» است: قطع نظر از نحوهٔ دسترسی و یا امکان دسترسی ما به درست یا نادرست، قائل باشیم که درست و نادرست در عمل هست!

اما، ما که قائل به وجود اصالت در ارزش اعمال هستیم (دقیقاً مانند اصالت در ارزش گزاره‌ها) بلافاصله با سؤال حقانیت روبرو می‌شویم: آیا این اقدام ما درست است؟ حق است؟ دغدغهٔ حقانیت برای انسانِ بیدار شده، به همان اندازه فراگیر و محرك و شورآفرین است که دغدغهٔ درستی برای منطق‌دان و فیلسوفِ معرفت؛ بلکه به مراتب بیشتر، زیرا انسان به اعمال خود زنده است و دغدغهٔ حقانیت مرز معینی نمی‌شناسد و همه را دربر می‌گیرد. هیچیك از زوایای زندگی انسان از این دغدغه مصون نیست! البته دغدغهٔ حقانیت را می‌توانیم در مفهوم وسیع آن به کار بگیریم. برای

اندیشه ها، حقانیت معادل درستی گزارهٔ بیان کنندهٔ آن است. برای اعمال، حقانیت به معنی درستی و حق بودن آن عمل است. بعبارت دیگر: بیداری (بصیرت)داری ملاك وحیدی است، و آن دغدغهٔ حقانیت به معنی وسیع آن است.

حرف ما در اینجا دو مطلب است: اول اینکه ما باید دغدغهٔ حقانیت خود را حفظ کرده، تقویت کنیم و آن را در میان مردم جهان دوباره احیا کنیم؛ دوم، اینکه ملاك حقانیت خود را خوب بشناسیم و آن را به نحو مؤثر به کار بگیریم.

غرب آشکارا از روشن شدن دغدغهٔ حقانیت حتیٰ درمیان مردم خود هراس دارد. لذا سعی دارد ملاکهایی محسوس با سرعت ارائه دهد تا هنوز آتش «حق طلبی» روشن نشده آن را خاموش نماید. و در این زمینه است که یکی از معروفترین و رسواترین برهانهای تاریخ عرضه شده است: «اگر تو مبنای حق برای کارهایت داری پس چرا کشورت آباد نیست؟ شاهراه نداری؟ چرا تولید صنعتی بالا نداری؟ چرا تکنولوژی پیشرفته نداری و قس علی هذا...»!

البته باید توجه به ظرافت کار داشته باشیم. ما باید حقانیت مسلك و دینمان را براساس محکم و استوار خودش بدست آوریم، درعین اینکه نباید به امر توسعه و آبادانی کشورمان ـ بخصوص با موقعیت رهبری که دارد ـ کم‌اعتنا باشیم، باید به قدرت برهان دشمن ـ اگر چه غلط ـ در جذب اندیشه‌های عمومی آگاه باشیم.

ج. لازم است در مورد مفهوم ملت ـ کشور و اندیشه های جدید مطرح شده هم نکاتی را بیان کنم اگرچه همواره سعی بر اختصار است:

یك. از لحاظ منطقی، هنگامی حرفها و استنادات ما به «حکومت» معنی دارد که بتوانیم به نحو دقیقی «حکومت» را از «فرد عامل» بسازیم. زیرا

از لحاظ انتولوژیك فرد عامل (Actor) عنصر عینی واقعه است و هر امری در بحث سیاست با اتصال به عمل ارادی فرد عینیت می‌یابد. با این توجه، آنچه برای یك کشور بودن ضروری است تجمع افراد به‌نحوی است که از آنها «عمل دسته‌جمعی» (Collective Act) قابل صدور باشد! اگرچه در آثار سیاسی بجای توجه به این رشته مهم منطقی به توضیحات شرح‌دهنده مبادرت می‌شود، مانند اینکه کشور باید زمین داشته باشد، مردم داشته باشد، حکومت مرکزی و احساس یك ملت بودن و امثال اینها، درحالی که هیچیك از این امور ساختار منطقی مفهوم حکومت «کشور» را نمی‌رساند.

دو: ساختار «امت» و ارتباط «امت» با ولیّ یا امام در اندیشهٔ سیاسی **اسلام کاملاً با تلقی فوق ملایمت دارد، امت جغرافیا محور نیست** درحالی که می‌تواند جغرافیا داشته باشد. وظایف امت و امام هم تابع جغرافیا نیست! درواقع «امت اسلام» توسط ارتباط بسیار مهم‌تر و عظیم‌تر **از صرف «در کنار هم بودن فیزیکی» تعریف می‌شود. این امر یکباره به تفکر** سیاسی ـ اسلامی ما ابعاد بسیار جدیدی می‌دهد! جالب است که اندیشه اسلامی ما یکی از مدرنترین قالبهای تئوریك را برای بیان خود می‌پسندد!

سه. اینکه دیسیپلین، محور کشور بودن باشد درواقع نزدیك به اندیشهٔ بیان شده در بند یك است: مقصود از دیسیپلین، نظامی است که گروه مطابق آن عمل می‌کند و لذا می‌توان استناد دولت به مجموعه داد. البته لازم است که ضروریات محتوایی آنِ نظام نیز بیان شود، زیرا هر «عمل جمعی» حکایت از کفایت برای حکومت نمی‌کند.

حکومت، سُمُوّ کمالات فردی را باید قابل باشد و لذا مسائل خاص خود را دارد که باید در جای مناسبش بحث شود. غرض من از طرح مسأله این بوده است که اولاً بدانیم در دنیا چه چیزهایی پخت و پز می‌شود، و ثانیاً آثار آن را برای منافع خود ارزیابی کنیم و برای مقابله و برخورد مناسب

آماده باشیم. مفهوم جدید «کشوریت» به نظر من می‌تواند، برای اندیشه‌های سیاسی اسلامی ما میدان وسیعی باز کند درحالی که می‌تواند در آغاز ضربه‌هایی هم وارد آورد. غرب هنوز نمی‌داند که چه جای مناسبی را دست گذاشته است. وَ ذَرْهُمْ فی طُغیانِهِم یَعْمهُون!

۶. جامعه دینی و مدرنیسم

۶. جامعهٔ دینی و مدرنیسم

۱. طرح مسأله

ما می‌خواهیم ایرانی داشته باشیم اسلامی، آباد و پیشرفته؛ آیا این غرض امکانپذیر است؟ آیا ما می‌توانیم؟ یعنی آیا جامعهٔ اسلامی می‌تواند «مدرن» باشد؟ و اگر می‌تواند، آیا امکانات ما و نیروهای کارآمد ما به ما امکان تحقق این پروژهٔ عظیم را می‌دهند؟ ممکن است کسی بگوید: چرا در این امور تردید کنیم؟ البته در دنیا قدرتهای بسیاری هستند که دلشان می‌خواهد ما و دیگر مسلمانان کمترین امیدی به آرزوهای فوق نداشته باشیم! من در این مقاله کاری با این انگیزه‌های شیطانی ندارم. لیکن معتقدم یك اشکال و لغزش مهم علمی وجود دارد که می‌تواند محقق و یا جویای حق را گمراه نماید. برخی مقصودشان از «جامعه مدرن» یك پدیدهٔ منحصر بفرد تاریخی است؛ مثلاً جامعهٔ آمریکا، جامعهٔ فرانسه و امثال آن. باید اذعان کرد که در آن صورت حقیقتاً سؤالات فوق از اساس بی‌معنا می‌شوند. زیرا نمی‌توان پرسید: «آیا جامعه دینی ما عین جامعهٔ آمریکا

می شود؟»! این یك سؤال به ظاهر درست است اما بی اساس و بی معنا. لیکن اگر بتوانیم مدرنیسم را به صورت یك تیپ ایده آل تعریف کنیم در آن صورت سؤال مورد بحث ما می تواند سؤالی دقیق و علمی باشد که پاسخی دقیق و علمی طلب می نماید. توضیح اینکه: اگر ما مجموعه‌ای از کشورها را برگزینیم مانند آمریکا، فرانسه، انگلیس و غیره و این مجموعه را به عنوان مجموعهٔ کشورهای پیشرفته معرفی کنیم در آنصورت معنائی ندارد که سؤال کنیم کشور X مثلاً چه موقع پیشرفته است! زیرا کشور X یا عضو مجموعه هست و یا نیست! البته در اینجا می توان به روش قابل دفاع دیگری اشاره کرد و آن اینکه ما، در قدم اوّل مجموعه کشورهائی که عرفاً پیشرفته می دانیم معیّن کنیم؛ سپس کشف کنیم این کشورها درچه اموری مشترك هستند، و بالاخره، بین آن امور مشترك برخی را به عنوان ریشه‌های اصلی مدرنیته برگزینیم. این روش هنگامی موفق است که ما در پوسته پدیدارشناسی باقی نمانیم! یعنی جهات مشترك کشف شده فقط نقطهٔ شروع باید بحساب آید؛ از این امور که همه در قشر هستند باید به تیپ ایده آل برسیم. در آنصورت محصول این کاوش عیناً همان است که در این کتاب دنبال می شود.

۲. جامعه دینی چیست؟

برخی هرآنچه را که دوست ندارند در جامعهٔ دینی جمع می کنند و یا جامعه دینی را به صورت مقوله‌ای (Category) عرضه می کنند که از قبایل وحشی آفریقایِ مورد مطالعهٔ دورخیم، تا جامعه‌ای که حکومت اسلامی می خواهد در ایران بسازد شامل می شود! لازم است ابتدا خود را از این اغلال فکری فارغ کنیم و زمام کار را به «عقل» بسپاریم و به هرجا رسید تسلیم باشیم و عصبانی نشویم. اگر کسی حوصلهٔ این نوع ریشه‌یابی راندارد و یا شأن خود را اجلّ از این دقتها می داند و یا تحمل شنیدن برخی

حرفها را ندارد، احتمالاً از این نوشتهٔ من عصبانی خواهد شد! زیرا من تلاش کرده ام مفهوم جامعه دینی را از ریشه و بنیان بسازم و جوهر منطقی آن را روشن کنم و این امر را بدون هیچ تعهدی به نتیجه انجام می دهم. تعهد به نتیجه‌ای خاص بزرگترین آفت حق‌جویی است؛ روزگاری تعصب دینی این بلا را بر سر متفکر می آورد و امروز تعصب «ضددینی» با همان شدت (و بلکه شدیدتر!) حق طلبی و حقیقت جویی را تهدید می کند. در این سیر، ابتدا **لازم است فهم خود را از مفهوم «جامعه» اندکی دقیق تر کنیم. جامعه یك تجمع صِرفْ (Aggregate) از انسانها نیست بلکه دو خصوصیت مهم جامعه را همراهی می کند:**

اول. جامعه دارای یك ساختار (نظم) اجتماعی است.(Social Order)

دوم. نظم اجتماعی جامعه می‌تواند منشأ صدور فعل اجتماعی (دسته جمعی) باشد. از این مطلب بلافاصله نتیجه می گیریم که اگر بنا باشد دین و یا مکتب خاصی نوع ویژه ای از جامعه را به وجود آورد باید دو امر مهم را جوابگو باشد: اول اینکه بگوید نظام اجتماعی مبتنی بر آن ایده (دین یا مکتب) چیست؟ و دوم اینکه مبنای عمل دسته جمعی آن نظام چگونه است؟

حال اگر بخواهیم نظام اجتماعی مبتنی بر دین (یا مکتب خاصی) را **بررسی کنیم چه باید بکنیم؟ به نظر من دو سؤال ریشه ای دیگر را باید پاسخ دهیم:**

یك. در آن دین (مکتب) اساس مشروعیت نظام اجتماعی عرضه شده چگونه است؟

دو. مبنای «کارآمدی» آن نظام چیست؟

اما در مورد مبنای عمل دسته‌جمعی باید بگوییم که چون عمل دسته‌جمعی براساس اعمال ارادی افراد ساخته می شوند، لذا درواقع باید ملاحظه کنیم که فرد عامل براساس آن ایده چگونه عمل خواهد کرد و از آنجا به «راهنمایی عملی» دین (یا مکتب) مورد بحث برای عمل دسته‌جمعی پاسخی بیابیم. **ملاحظات فوق قدمهای اساسی بحث ما را**

روشن می‌سازند و ما سعی می‌کنیم در بندهای آتی به تبیین این نکات بپردازیم.

۳. ساختار عمل

داشتن تصویری درست از ماهیت عمل ارادی کلید فهم بسیاری از مسائل مهم فلسفه در حوزهٔ معرفت و سیاست است که آثار آن در منطق، علوم کامپیوتر نظری، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، علوم سیاسی و اقتصاد بسیار پربار و شگرف است. در بحث این مقاله نیز مطلب مذکور دخل وثیق دارد؛ ما ابتدا ساختار عمل را برای اعمال ارادی فرد توضیح می‌دهیم لیکن این امر را تا بدانجا می‌کشانیم که کاملاً روشن می‌شود به ساختاری «ریشه‌ای» (Intrinsic) رسیده‌ایم؛ و براحتی آن ساختار را به عمل دسته‌جمعی می‌توانیم نسبت دهیم.

عمل ارادی عنصر اساسی در انتولوژی جامعه‌شناسی است. یعنی آنچه در عالم اعیان اصالت دارد عمل ارادی فرد است و مابقی باید برای اثبات برخورداری از «وجود»، خود را بنحوی به این ستون محکمِ عینی وصل کنند. بنابراین مفهوم جامعه کاملاً فرعی است. دقیقاً به خاطر این تعیّن است که ماکس وبر علم جامعه‌شناسی را متکفل فهم اعمال اجتماعی می‌داند و بس! البته عمل اجتماعی نوع خاصی از عمل ارادی به مفهوم عام می‌باشد. حال می‌پرسیم: ساختار عمل چگونه است؟ باید در پاسخ بگوییم که در عمل چهار رکن عمده وجود دارد:

الف. وضعیت محیطی (حقیقی) عمل؛ که درواقع عمل در آن وضعیت متولد می‌شود و همزمان، زمینه را برای رویارویی با وضعیت جدید مهیا می‌سازد. البته آن وضعیت جدید خود رحِمی می‌شود که از آن عمل جدیدی متولد می‌گردد. وضعیت محیطی را وضعیت حقیقی هم می‌نامند، زیرا بخشی از عالم عینی است که در آن عامِل با خارج مقابل می‌گردد. ما

برای سهولت مراجعه به این مفهوم آن را با علامت S (حرف لاتین «اِسْ» بزرگ) مشخص می نماییم.

ب. تصویر عامل از وضعیت محیطی (حقیقی) را وضعیت مفهوم (یعنی فهم شده توسط عامل) می نامیم و آن را در این رساله با علامت s (حرف لاتین «اِسْ» کوچك) مشخص می نماییم. حتماً باید تمایز این وضعیت را با اصل وضعیت حقیقی درنظر داشته باشیم. وضعیت مفهوم (s) تصویری است که عامل در مقطع خاصی از وضعیت حقیقی خود دارد؛ این تصویر می تواند از وضعیت حقیقی (S) کاملاً متفاوت و بعید باشد و یا اینکه کاملاً نزدیك به آن! وضعیت مفهوم از یکسو به وضعیت حقیقی ربط معرفتی دارد و از سوی دیگر مبنای تصمیم گیری در عمل فرد است.

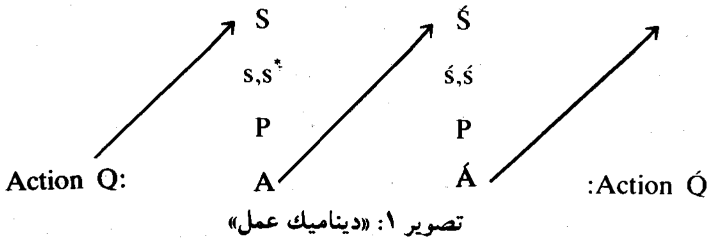
ج. وضعیت مراد (مطلوب)، که مقصود ما از آن وضعیتی است که مورد اراده قرار گرفته است ونه اینکه صرفاً درنظر عامل خوب محسوب می گردد، و آن را با علامت s^* نشان می دهیم. البته لازم است اشاره کنم که کلمهٔ «وضعیت» در مورد وضعیت مراد (s^*) و همچنین وضعیت مفهوم (s) با نوعی تسامحِ به کار می رود؛ زیرا وضعیت یك وجود خارجی است درحالی که (s^*) صرفاً یك توصیف از وضعیتی مفروض است نه خود آن وضعیت! ممکن است هیچ وضعیت خارجی معادل برای آن موجود نباشد و ما فقط با یك رشته گزاره که در نظر مدعیِ آن بیان کنندهٔ یك وضعیت مطلوب است روبرو باشیم؛ درحالی که در مورد وضعیت حقیقی، نفس وضعیت، مورد اشاره است.

د. پروتکل عمل، که آن را با حرف P نشان می دهیم، یك رشتهٔ معین از توصیف اقدامات است مانند: $P=<p_1,p_2,\ldots,p_n>$ که عامل، در عمل واحد، فقط مبادرت به اقدامِ اول یعنی p_1 می نماید. ممکن است با این اقدام «اوضاع» (وضعیت ها) کاملاً عوض شود و عامل در یك وضعیت حقیقی جدید قرار گرفته و لذا تصمیمات کاملاً نوینی بگیرد. بنابراین پروتکل ها

برنامه‌های نسبتاً جامعی هستند که غالباً یك بند آن فقط اجرا می‌شود!

حال با توجه به اجزای اصلی فوق‌الذکر می‌توانیم تصویری از دینامیك عمل فرد (و جمع) ارائه دهیم؛

به تصویر زیر توجه نمایید:



تصویر ۱: «دینامیك عمل»

تصویر را این‌چنین بخوانید:

«فرد در وضعیت S قرار می‌گیرد؛ تصویری از این وضعیت پیدا می‌کند (s) سپس تصمیم می‌گیرد برای نیل (تحقق) وضعیت مراد (*s) مطابق برنامهٔ عمل (پروتکل P) عمل کند و لذا اولین مرحلهٔ آن را اقدام می‌کند (A) و بدین ترتیب عمل ارادی (Q) متولد می‌شود. اما به محض اقدام به مرحلهٔ اول برنامه یعنی P، عامل در وضعیت جدید (Ś) قرار می‌گیرد که خود داستان ویژهٔ خود را دارد: وضعیت Ś، تصویر خاص از خود در ذهن عامل القا می‌کند (ś) و در چنان حال و هوایی عامل تصمیم به تحقق (نیل) به وضعیت مراد (*ś) می‌کند و برای آن برنامه عملی جدیدی می‌سازد (Ṕ) و مطابق اولین مرحلهٔ اقدام آن (Á) عمل می‌کند و بدین‌سان عمل Q́ متولد می‌گردد؛ و این داستان با همین دیالکتیك بین وضعیت حقیقی و عامل تا لحظهٔ دوام عاملیت ادامه خواهد یافت.»

۴. عوامل مؤثر در عمل

از ساختار عمل اختیاری که در بند قبل توضیح دادیم در کاوشهای

مختلف می‌توان استفاده کرد. اما هدف ما این است که بفهمیم که اسلام چگونه می‌تواند مبنای عمل باشد و این ادعا چه معنیِ دقیقی دارد. لذا ضروری است بررسی کنیم چه گروههایی در ساختار عمل بیش از سایر موارد تأثیرپذیر است.

این مطلب را در ضمن ملاحظات چندی می‌آوریم:

الف. ابتدا باید به وضعیت حقیقی که بستر تولد فعل است توجه کنیم. در وضعیت حقیقی از یکسو میوه و نتایج اعمال گذشتهٔ ما ظهور دارد و از سوی دیگر عوامل کاملاً خارج از حوزهٔ قدرت ما. با هر عملی که مرتکب می‌شویم گویی بذری را در سرزمین تاریخی عمل رها کرده‌ایم و این بذر به اندازهٔ شأنی که دارد در وضعیت‌های مناسب ثمر می‌دهد. این اثر وضعی عمل است. از آن فراری نیست. خیلی دانایی می‌خواهد که انسان به این شبکهٔ پیچیده و عظیم «تاریخی» که در آن شاخه‌ها و ریشه‌های مختلف به هم پیوند می‌خورند توجه نموده و از آن سر دربیاورد. انسان غالباً فراموشکار است، و اگر هم یادی از کِشتهٔ خویش کند بلافاصله و براحتی می‌خواهد خود را از شَرِّ اعمال خویش رها سازد؛ درحالی که این امر خود اعمال خاصی را لازم دارد! عرفا یکی از ارکان یَقظه را، که اولین قدم در سیر و سلوك است، در بررسی لغزشها (مطالعة الجنایة) می‌دانند و یکی از موارد آن رهایی از آثار لغزشها است. (والتخلص من ربقها!) البته من وقتی صحبت از شبکه پیچیده تاریخی آثار وضعی می‌کنم فقط اعمال «بد» مدنظرم نیست بلکه هر عملی است. به هرحال رهایی از این شبکه کار آسانی نیست زیرا آثار اعمال براحتی زایل نمی‌شوند. برای اینکه انسان کارنامهٔ خود را پاك کند و بندهای سابق را بگسلد، خودنیاز به اعمال جدید و حساب شده دارد.

اکنون با یك سؤال بسیار مهم روبرو می‌شویم: آیا وضعیت حقیقی تماماً توسط اعمال گذشتهٔ ما معین می‌شود؟ اگر پاسخ به این سؤال مثبت باشد در

آن صورت می‌توان به اندازهٔ کافی برای یافتن یك تئوری وسیع که بتواند اعمال را دقیقاً معین کند تحریك شد. من به خاطر همین نتیجه ـ که دقیقاً با **تصویر دترمینیستیك از عمل، ماهیت اراده را از بین می‌برد ـ معتقد هستم** این چنین تلاشی نمی‌تواند موفق باشد ولذا فرض اولیه نادرست است! مسلكِ من در این زمینه، به نحو خلاصه، چنین است: «در روبرو شدن فرد با وضعیت جدید سه عنصر مهم دخیل هستند: سابقهٔ تاریخیِ (یا میراث تاریخی) عملِ فرد، جریان طبیعی و دیگر تقدیر الهی. البته آنان که لیاقت دیدن دست تقدیر الهی را ندارند ممکن است فقط جریان طبیعی محیطی (محیط زیست و یا محیط اجتماعی) را برشمرند.

«جریان طبیعی» (Natural Course) را اصولاً باید قابل محاسبه دانست و آن را پیش‌بینی نمود. اگرچه این کار در عمل می‌تواند بسیار پیچیده باشد. اما عبور از یك وضعیت به وضعیت جدید اسرار پنهان دیگری نیز دارد که به محاسبه نمی‌آید! گویی پروردگار متعال لحظه به لحظه و مورد به مورد در امور عالم دخل دارد! درواقع سیطرهٔ قیومی دارد؛ و ماحصل امر این است که فرد در مقابل وضعیت جدیدی قرار می‌گیرد. البته در این وضعیتِ جدید، وی مختار است که چه کند و راه خاص خود را برگزیند. حال به فهم دقیق و (شاید) جدیدی از جبر و اختیار می‌رسیم. این‌طور نیست که انسان در برخی امور مجبور و در برخی مختار باشد؛ بلکه انسان همواره هم مجبور است و هم مختار! انسان سکه‌ای است که یك روی آن جبر و روی دیگر آن اختیار است. وضعیت‌ها را چه کسی در مقابل ما قرار می‌دهد؟ ریشه مجبور بودن انسان در این نقطه است **اما در هر وضعیت ما مختارانه عمل می‌کنیم! جبر و اختیارِ انسان کاملاً به هم بافته و مساوق هم می‌باشند.**

ملاحظه: جریان طبیعی در وضعیت عینی به طرق مختلف می‌تواند وارد شود که مهم‌ترین آنها عبارتند از: اول، از راه فعل و انفعال با محیط

زیستِ (محیط طبیعیِ) عامل و دوم از مسیر برخورد (فعل و انفعال) با محیط اجتماعی که عامل، در پروسهٔ تاریخی، در آن عمل کرده است. بنابراین وقتی ادعا می‌کنیم: «در به وجود آمدن وضعیت جدید، علاوه بر جریان طبیعی، عنصر تقدیر الهی نیز داخل است» مقصود ما زائد بر کنش و واکنش اجتماعی است که عامل، در پروسهٔ حیات خود در یك جامعه و در اثر اعمال مختلف، سبب شده است، همانند تأثیرات متقابلی که طبیعتِ محیط زیست اعمال می‌نماید. و همچنین آنانکه قائل به انحصار عوامل در جریان طبیعی هستند معتقدند شبکهٔ پیچیدهٔ کنش و واکنش کافی است.

ب. حال به رکن دیگری در عمل فرد می‌پردازیم که همان «وضعیتِ مفهوم» یعنی «فهم شده» از وضعیت حقیقی است. وضعیت مفهوم، تصویری است که عامل از وضعیت حقیقی دارد. دقیقاً از این نقطه است که تمایز «عمل عقلایی» (Rational Act) و «عمل غیرعقلایی» (Irrational Act) آغاز می‌گردد. مفهوم «عقلایی بودن» در بحث ما ـ و در سرتاسر مباحث سیاسی ـ یك مفهوم پایه است. منتها مفهوم دومی در کنار عقلانیت وجود دارد که در اندیشه معاصر مغفول افتاده است و آن مسأله «حقانیت» است. در اواخر این مقاله به مفهوم حقانیت خواهیم پرداخت. عقلانیت و حقانیت دو معیار و مکیالی هستند که ما به کمك آنها «مدرن بودن» را محك می‌زنیم و ماهیت آن را.روشن می‌نماییم. برخی فکر می‌کنند عقلایی بودنِ عمل، صرفاً در محاسبهٔ نفع و ضرر نهفته است. البته این حسابگری در ارکان دیگر وارد می‌شود اما پای عقل در عمل ارادی از فهم وضعیت حقیقی آغاز می‌شود، لذا عقلایی بودن فراتر از حسابگری است! چقدر فراتر! در این بحث نشان می‌دهیم. بیش از آنچه انتظار می‌رود!

عقلانیت (= عقلایی بودن) حکم می‌کند که ما باید تصویری هرچه نزدیکتر به واقع از وضعیت حقیقی داشته باشیم. بعبارت دیگر عاملِ عاقل

باید همواره دغدغهٔ فهم درست از وضعیت خود داشته باشد. چه بسا انسان درحالی که امکانات بسیار دارد فکر می کند در فقیرترین وضعیت است و یا اینکه در یك قدمی مخاطرات عظیم، احساس امنیت می کند. البته هنگامی که عامل یك واحد دسته‌جمعی می شود (مانند حکومت)، نقش و اهمیت داشتن تصویر درست از وضعیت حقیقی و پیچیدگی آن روشن تر است. مثلاً حکومت برای اینکه همواره بر واقعیات عمل کند لازم است کارشناسان و سیستم کارشناسی دقیقی داشته باشد که به کمك آنان بتواند با روش کاملاً قابل ارزیابی و مستدلّ، مرتباً تصویر وضعیت حقیقی را ترسیم نمایند. سیاستمدار ـ یا نظام ـ عاقل آن است که تصمیمات خود را بر تصویر درست از واقع بنا می کند.

حال به عمق این فهم ـ فهم از وضعیت حقیقی ـ توجه نماییم: در مرحله اول پدیدارشناسی مطرح است اما آیا نهایت کار در همین سطح است؟ فرض کنید فردی که زندگی راحتی داشته در برهه‌ای دچار مصائب فراوان می شود، در تجارت ورشکست می گردد، زنش او را رها می کند، بدنش مریض می شود و... حال چنین فردی می خواهد وضعیت حقیقی خود را بفهمد. پدیدارشناسی وضعیت، تمام مصائب و امکانات وی را روی صفحه می آورد. اما اگر فرد مزبور انسان را یك نمونهٔ دیگر از جانوران، با تولید انبوه بداند و برای هستی معنای خاصی قائل نباشد، در آن صورت ممکن است عقلانیت وی حسابگری کند و به او بگوید شانس توفیق و نجات او بسیار کم است، و واقعاً در بن بست است. لذا می تواند برای رهایی از سختی ها خودکشی کند! درحالی که فرد دیگری که همواره خود را بر سر سفرهٔ گستردهٔ الهی نشسته می بیند و معتقد است در هر لحظه خدایش او را حافظ است و همواره دعایش این است که: «اِلٰهی لاٰتَکِلنی اِلیٰ نَفسی طَرفَةَ عَینٍ اَبَداً»؛ دقیقاً در وضعیتی با خصوصیات پدیداری مشابه می‌تواند احساس کند که خدایش از سَرِ آزمایش او را در چنان وضعیت دشواری

نهاده است و لذا به جای بن بست، دنیایی را در مقابل خود تماشا کند! ملاحظه می کنید که تفاوت بسیاری در این دو «فهم» از وضعیت حقیقی وجود دارد و البته هر دو در زمرهٔ فهمهای معقول باید به حساب بیایند. لیکن مسأله در «عمق» این فهم عقلایی است؛ مسلم فهم واقعی اقتضا دارد که این فهم از سطح پدیدارشناسی عبور کرده به جایگاه واقعه در کل جهان ربط پیدا کند. یعنی در مرحله ورای پدیدارشناسی (Meta - Phenomenologic) فهم ما از انسان و جهان و جایگاه آن دو در کل عالمِ وجود، نقش مهم پیدا می کند. نکتهٔ مهم این است که ما نباید عبور از سطح پدیدارشناسیِ وضعیتِ حقیقی را رفتن به ورای عقلانیت حساب کنیم و آن را غرق شدن در مسائل «متافیزیك» و غیرعلمی و لذا غیرعقلایی بدانیم! این یك تابوی فکری است که عصر جدید بدان گرفتار است؛ عقلانیت را با علمیت مخلوط می کند؛ عمق را با پدیدارشناسی! از متافیزیك چهرهٔ وحشتناکی ساخته شده است که هر که در هر امری انغلاق و یا خرافه و امثال اینها احساس کند آنرا به متافیزیك نسبت می‌دهد! درحالی که عقلانیت به ما حکم می کند بدون تعهد به هیچ «نوعِ خاص» از تفکر برای رسیدن به بهترین تصویر از وضعیت حقیقی از همهٔ امکانات استفاده کنیم و مسلّم سطحی نباشیم. اهمیت مسأله هنگامی واضح می شود که ما مفهوم «مدرن بودن» را براساس معقولیت بنا کنیم. یعنی بجای اینکه صرفاً تأخر کرونولوژیك و یا ــ همان طور که در ابتدای رساله اشاره شد ــ عینِ یك جامعهٔ دیگر بودن! را ملاك مدرنیته بدانیم، بیاییم و با معیار «عقلایی بودن» مسأله را بسنجیم: هر انسانی که اعمالش عقلایی تر باشد مدرنتر است! هر جامعه (تجمع و یا گروه اجتماعی عامل) که مصدر افعال دسته جمعیِ عقلایی تری باشد مدرنتر است! اگر این مبنای محکم پایه فهم ما از مدرنیسم (فرد و یا جامعه) باشد در آن صورت باید بگویم: انسان مدرنِ امروز حتماً در فهم

وضعیت حقیقی، متافیزیکی فکر خواهد کرد! زیرا پیشرفت در عقلانیت عبور از پوستهٔ پدیدارشناسی واقعه را ایجاب می‌نماید.

ج. حال باید بپرسیم رکن دیگر عمل ارادی، یعنی وضعیت مراد (که آن را با علامت (*s) نشان داده‌ایم) چگونه حاصل می‌شود؟ برای سهولت بحث می‌توانیم وضعیت مراد (مراد = مورد اراده واقع شده) را به دو دسته تقسیم کنیم: دستهٔ اول وضعیت‌هایی هستند که فی نفسه مقصود نیستند، بلکه برای تمهید وضعیت دیگری متعَلقِ اراده شده‌اند و دستهٔ دوم وضعیت‌هایی که خود مستقلاً مورد اراده‌اند. در مورد دستهٔ اول، مسألهٔ ربط وضعیت نهایی به وضعیت مراد می‌تواند مورد تردید «کارشناسی» قرار گیرد والاّ در مورد نفس وضعیتِ مراد از آنجا که اصالتی ندارد حرف مهمی نداریم. اما در مورد دستهٔ دوم هزار مسأله گفتنی وجود دارد! بهترین کار آن است که از «عقلانیت» ـ مکیال اساسی کارها ـ آغاز کنیم. انسان عاقل همواره دغدغهٔ «درست بودن» دارد؛ او باید از خود بپرسد که چرا هدف خاصی را خواسته است؟ در اینجا ما با اغوای بزرگ عصر حاضر روبرو هستیم؛ و درواقع با بزرگترین فریب دموکراسی لیبرال. دموکراسی لیبرال به انسانها می‌آموزد که دغدغهٔ «درست بودن» را فقط تا حد معینی باید پیش برد و در نقطه‌ای باید کاملاً آن را رها کرد! لیبرالیسم می‌گوید این مهم‌ترین دستاورد، کثرتگرایی است؛ زیرا کثرتگرایی فقط در تسامح اجتماعی نیست بلکه ریشه در نفسِ انسانی دارد. **مطابق این اندیشه، فضایِ عملی چنین تقسیم شده است: هر** فرد در حبابی که فضای ویژهٔ وی است قرار دارد؛ در این محفظه وی آزاد است هرچه می‌خواهد بکند! می‌گوید: «بگذار انسانها از میان امکانات مختلف، انتخابهای خاص خود را داشته باشند تا از میان این انتخابها، «نابها» نیز ظاهر شوند. محدود کردن انتخابها همواره بهای سنگینی دارد و آن از میان بردن «نابها» است. هرچه محدودتر این بها سنگین‌تر است.»

می‌توانم با اطمینان بگویم که سرچشمهٔ کثرتگرایی که در قالب تسامح اجتماعی (Social Tolerance) ظاهر می‌شود همین امکان حرکت آزاد در فضای عملی فردی است.

آیا این امکان عمل در فضای عمل فردی صرفاً آزادی قانونی است؟ مسلم نه! نباید این اشتباه بزرگ را مرتکب شویم؛ این آزادی ریشهٔ دقیق فلسفی دارد و «قانون» صرفاً آن را ضمانت و پاسداری می‌کند. ریشهٔ فلسفی یعنی چه؟ یعنی انتخاب اصیل (Authentic) وجود ندارد؛ برتری ذاتی بین انتخابها وجود ندارد؛ «درستی» مطلق (مقصودم قاطع) حتیٰ در سطح نظری وجود ندارد. اگر زیربنای فلسفی فوق وجود نداشت حقوق ادعایی هیچ توجیه عقلی نمی‌توانست داشته باشد؛ زیرا عقل همواره تسلیم «درستی» است؛ و اگر جایی «درستی» بود، بدون شك ترجیح با آن خواهد بود. مگر اینکه منکر درستی بشویم؛ یعنی دقیقاً همان کاری که دموکراسی لیبرال می‌کند. درواقع اندیشه لیبرال تحت عناوین مختلف مانند ساینتیسم (Scientism) **که مقصودشان انحصار روش یافتن «درستها» ـ در قضایا فقط ـ در روش علوم تجربی است و ورای آن بی‌معنایی است؛ و یا نسبیت** (Relativisim) که مقصودشان بی‌ریشه بودن مفهوم درستی «در عمل» است **(و نه وجود درك نسبی از درستی در موارد مختلف برای فرد) و امثال اینها،** می‌گوید: «راه درست، صراط مستقیم، سعادت حقیقی و امثال اینها پایه‌ای ندارد؛ **تو، بشر، در فضای عمل شخصی می‌توانی انتخاب خود را داشته** باشی». البته این فضای عمل هم از آسمان نیامده، بلکه سیر تکاملی خود را پیموده و در یك مسابقه برای بقا، طی قراردادی اجتماعی، شکل گرفته است.

مطابق این دیدگاه، بشر گرفتاری و دربدری و دغدغهٔ ریشه ندارد؛ بلکه همواره باید دنبال حل مسائل «فنی» حیات باشد. زندگی یعنی حل مسائل فنی حیات! لذا عجیب نیست اگر مدعی پررویی بگوید: جامعهٔ دینی

اگر به دین خود پایبند باشد الزاماً از حل مسائل مهم امروز حیات یعنی مسائل اقتصادی، محیط زیست، انرژی و امثال آن باز می‌ماند! البته من نمی گویم اینها مسائل مهمی نیستند بلکه حرف من این است که اینها همه مسائل فنی حیات هستند. به نظر این مدعی که نشخوار هزاربار جویدهٔ سه قرن لیبرالیسم را با این همه غرور و تکبر بیان می کند، بشر مسألهٔ مهم و غیرتکنیکی ندارد!

آری، اگر مبنا چنین اندیشه‌ای باشد، محصول نیز بهتر از آن نخواهد بود که: «جامعهٔ دینی با مدرنیسم تعارض ذاتی دارد! آخر چگونه می‌توان با دوچرخه به کرهٔ ماه سفر کرد!». البته لیبرالیسم محتاط تر از آن است که با اندیشه اصیل الهی (دین) مقابلهٔ رودررو کند؛ لذا مدعی ما هم از این تجربه بی بهره نیست؛ و بجای دینِ راهنمایِ عمل و جامعه ساز، دنبال «عشقِ الهی» می گردد و معتقد است مدرنیسم با این احساس لطیف عاشقانه که خیلی «مَکُش مَرگِ ما» هم هست مشکلی ندارد. فراموش نکنیم که تمام بحثهای ما حول مبنای معقول برای عمل دور می زند والّا از منظر پدیدار شناسانه، انسان در انتخاب اغراض و اهداف خود تحت تأثیر عوامل بسیاری است مانند «رواج» (= مُد شدن) یك نظر و انتخاب، زود نتیجه دادن و ارضای خواسته طبیعی (Natural Instinct) و امثال اینها. این توجه می‌تواند برای جامعه شناس، روان شناس اجتماعی، عالم سیاست و امثال آن مهم باشد زیرا آنان به پروسهٔ واقعی تصمیم گیری در اعمال افراد (و دسته‌جمعی) توجه خاص دارند. لیکن برای ما که در موضع خاصی نشسته ایم و سؤالات ما بدور از این توجهات، حول ربط منطقی و فلسفی به «عملِ معقول» است، موضوع کاوش چیز دیگری است.*

---

* درواقع در اینجا تفاوت بین صورت پدیداری (فنومنال) یك واقعه و تیپ ایده آل مطرح است.

د. آخرین رکن مهم در ساختار عمل، مطابق تئوری ما، «پروتکل» اقدام است. پروتکل اقدام درنظر عامل، هادی به وضعیت مراد می‌باشد؛ دیدگاه رایج این است که در مورد پروتکل، عمدتاً ما با یك مسأله فنی روبرو هستیم؛ یعنی اینکه آیا رشتهٔ اقدامات P_2,P_1... الیٰ P_n ما را به وضعیت مراد می‌رساند یا خیر؟ اگر پروتکل را با علامت $P = < P_1,\ldots,P_n >$ نشان دهیم؛ سؤال در مورد صحت یا سقم ادعای ذیل است:

$$P = > s^*$$

بعبارت دقیق‌تر این اعتقاد که رشته فوق ما را به وضعیت مراد می‌رساند چه توجیه عقلی دارد؟ البته سؤال در دو سطح قابل طرح است؛ اول در سطح عامل که در آن صورت مقصود «توجیه» موجود در ذهن عامل است و تشریح جایگاه آن اعتقاد در شبکهٔ تاریخی ـ فکری اعتقادات عامل؛ دوم، در سطح «فراعامل» (Meta Actor) که توجیه عقلایی آن اعتقاد را باید ارزیابی کرد. از دیدگاه جامعه‌شناسی، حکم $P = > s^*$ باید در فضای اندیشه عامل توجیه معقول داشته باشد تا عمل وی عقلایی به‌حساب بیاید اگرچه از دیدگاه بیرونی کاملاً نامعقول باشد. اما، ما برای ارزیابی بیرونی عمل، که در نقد فلسفی مدرنیسم مؤثر است و نه جامعه‌شناسی مدرنیسم، نیاز داریم که همهٔ ارکان عمل را با ملاك بیرونی (که ملاك خودمان ـ بحث‌کنندگان ـ در موضع ناظر است) ارزیابی نماییم. حال که مفهوم هدایت به مقصود را دانستیم اشاره می‌کنیم که این مسأله صرفاً «فنی» (تکنیکی در اصطلاح هایدگر) نیست؛ زیرا: اولاً؛ مسأله «عقلانیت» همواره دغدغهٔ «درست بودن» دارد و این دغدغه دقیقاً به اجزای پروتکل نیز سرایت می‌کند. یعنی وقتی می‌گوییم پروتکل P به وضعیت مراد (s^*) هادی است $P = > s^*$ مقصودمان این است که این پروتکل با حفظ حریم «درست بودن» این کار را می‌کند. البته لیبرالیسم بجای درست بودن، مسأله

«قانونیت» اقدامات را مطرح می کند که در آن صورت بازهم یك مسأله فنی است. لیکن ما می‌دانیم که دغدغهٔ «درست بودن» بسیار فراتر از مسأله قانونیت است. ثانیاً؛ ما گاهی با مسأله «عمل به وظیفه» روبرو هستیم! یعنی فرد مبتنی بر مبانی اعتقادی خاصی معتقد است که در وضعیت موجود وی موظف است به عمل (یا مطابق پروتکل) اقدام نماید. ماکس وبر بدون دقت این گونه اعمال را غیرعقلایی می نامد درحالی که ارزیابی عقلایی کار به مبنای اعتقادی بسته است: اگر آن مبنای فکری، خود عقلایی باشد در آن صورت نتیجه آن، که لزوم اقدام مطابق P است نیز عقلایی می شود. مگر اینکه معتقد باشیم برای عمل فرد هیچ مبنای عقلایی (جز در حد محدود بودن به فضای آزاد عمل فرد) نداریم، در آن صورت حرف ماکس وبر درست خواهد بود. ملاحظه می نمایید که این حرف لُبِّ فلسفه لیبرال است! بنابراین، قضیه $P => S^*$ می تواند ماهیت «وظیفه ای» نیز داشته باشد که در آن صورت ابعادی فراتر از «تکنیك» خواهد داشت.

ذیل: تاکنون، بویژه در بندهای سه و چهار، ضمن ارائه ساختاری برای عمل، سعی کرده ام نشان دهم که عمل فرد در چه نقاطی می تواند تأثیر بپذیرد. حال اگر این تأثیر درحد خاصی بود می توان گفت که آن فکر مؤثر نقش مبنا برای عمل را بازی می کند. همان‌طور که در ابتدای بحث آمده است، ما ابتدا درصدد فهم این مطلب هستیم که آیا اسلام جامعهٔ خاص خود را دیکته می کند؟ البته قبلاً اشاره کرده ایم، برای اینکه مکتبی جامعهٔ خاص خود را دیکته کند باید اولاً آن مکتب نظم اجتماعی خاص خود را داشته باشد؛ ثانیاً برای عمل فرد (نظام و جامعه) مبنا ارائه دهد. باید توجه نمایید که صرف تعیین عمل فرد در وضعیت‌های مختلف اهمیت ندارد، مهم این است که در ساختار عمل معقول، آن مبنا وارد شود. آنچه خواسته‌ام نشان دهم، متدلوژی اثبات مبنا بودن اسلام برای عمل است یعنی اینکه اسلام در

ساختار معقول می‌تواند به عنوان مبنا وارد شود.

با توجه به تبیین نقاط اصلی تأثیرپذیری، بررسی احکام اسلام (در ابعاد مختلف) و اخلاق اسلامی و مبنای توحید و رسالت و معاد، برهان اینکه «اسلام برای عمل یك مبناست» کامل می‌شود. بدیهی است این بخش از بحث در این مقاله جای مناسب ندارد.

در مورد خصوصیت مهم دیگر یعنی داشتن «یك نظم خاص اجتماعی» بازهم مسأله مشابه وضعیت فوق‌الذکر است. یعنی ابتدا باید توجه کنیم به اینکه نظم خاص اجتماعی دارد یا نه؟ سپس تلاش کنیم تا بفهمیم آیا برای نظم توجیه معقولی می‌تواند ارائه دهد یا نه؟ اینکه اسلام نظم خاص اجتماعی دارد با ملاحظه ساختار روابطی که توصیه می‌کند اثبات می‌شود و جای آن مجدداً در این مقاله نیست اما اینکه اسلام برای نظم اجتماعی خود توجیه معقول دارد یا نه باید در طی پاسخ به دو سؤال مهم مبنای مشروعیت و کارآمدی حکومت در دیدگاه اسلام یافت بشود.

تفصیل این مطلب را در رسالهٔ حکومت و مرز مشروعیت ملاحظه نمایید.*

۵. مدرنیسم

تا اینجا سعی کرده‌ام نشان دهم اسلام جامعهٔ خاص خود را دارد. البته باید به یك مشکل در جامعه‌شناسی دینی و خلط آن با مباحث اساسی جامعه دینی اشاره کنم. ماکس وبر و امیل دورخیم مباحث بسیار جالبی

---

* لاریجانی، محمدجواد. **حکومت و مرز مشروعیت** مجموعه مقالات اولین سمینار بررسی تحول مفاهیم، به اهتمام سیدعلی قادری؛ (تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۰)، صفحات ۳۴۲ ـ ۳۱۳. این رساله با تغییراتی در فصل چهارم همین اثر آمده است.

تحت عنوان «جامعه شناسی دینی» مطرح کرده اند که از دقت عمل قابل تحسینی برخوردار است لیکن استفاده بی‌دقت و بی توجه به مبانی، از این مباحث سبب گم شدن صورت مسأله می شود! در آثار این دانشمندان ـ و به تبع در رشتهٔ جامعه شناسی دینی ـ بحث دین کاملاً جدا از حقانیت مطرح است. جامعه شناس از یك جامعهٔ خاص شروع می کند و با ملاحظه رفتاری مردم آن جامعه که معروف به داشتن دین معینی هستند، سعی می کند توصیفی رفتاری ارائه دهد و برای فهم پدیده های اجتماعی مربوطه «علل» اجتماعی بیابد. پس درنظر جامعه شناس، دین یعنی گرایشهای عمومی و مشترك که در رفتار منتسبین به آن دین در یك مختصات خاص دیده می شود. اما در بحث فلسفی از جامعه دینی، نقطه آغاز ما «جامعه‌ای دینی» نیست؛ اصلاً اگر چنین جامعه‌ای تا بحال به وجود نیامده باشد بازهم بحث ما مطرح است! نقطهٔ آغاز ما از یك «ایده» است، از یك «مبنای فکری» است. بنابراین «جامعه اسلامی» یك مفهوم مستقل است که باید توسط ارکان منطقی آن فهمیده شود. اما اگر کسی بخواهد مبتنی بر اصطلاح جامعه شناسان، جامعه دینی (اسلامی) را مطرح کند اولاً، از بحث اساسی دربارهٔ جامعه اسلامی ـ قطع نظر از مختصات ویژه اجتماعی مثلاً جامعه اسلامی هندوستان در قرن نوزدهم یا جامعه اسلامی چینیان در قرن پانزدهم ـ کاملاً پرت شده است. ثانیاً، دیگر حق ندارد برای عمل (و بخصوص حکومت) نسخه نویسی کند! بازی بسیار غیرمنصفانه‌ای خواهد بود اگر در نقد فلسفی، مدعی به بهانهٔ ماهیت جامعه شناسانهٔ بحث «جاخالی» بدهد ولی در هنگام نسخه نویسی برای عمل با یك مَن و نیم! غرور عالمانه قلم‌فرسایی نماید!

اکنون می پردازیم به موضوع اصلی بحث در این بخش، یعنی مفهوم مدرنیسم و اینکه آیا جامعهٔ اسلامی می تواند مدرن باشد یا نه؟

الف. در مورد مفهوم «مدرنیسم» و «مدرن بودن» اگر دقت کافی

نداشته باشیم براحتی می‌توانیم دچار لغزش شویم. زیرا ظاهر پدیدهٔ مدرنیسم اغواگر است و ما را فریب می‌دهد. بسیاری از مردم وقتی اسم «مدرن» یا «مدرنیسم» برده می شود بلافاصله ذهنشان متوجه وسایل مدرن زندگی، ماشینهای آخرین سیستم، خصوصیات زندگی در شهرهای معروف فرنگی مانند رقاص خانه‌ها، دیسکوها، نایت کلابها، امثال اینها می شود. آیا این توجه درستی است؟ آیا این امور در مفهوم مدرنیسم نقش اساسی دارند؟ فرض کنید فردی مدرنترین تلفن‌های سولار را در اختیار دارد؛ آیا قطع نظر از صحبت‌هایی که این فرد می‌تواند و عقلش می‌رسد در این تلفن بکند می‌توان گفت که وی «انسانِ مدرن» است؟ مسلم نه! به همین دلیل، مدرنیسم یك تقدم و تأخر صرفاً کُرونُولوژیك را نمی‌رساند. پس ما باید دنبال ریشه‌های درست مفهوم مدرنیسم باشیم. من این جستجو را از مفهوم «انسان مدرن» (Modern Man) آغاز می کنم؛ انسان مدرن کیست؟ مدرن بودنِ فرد را در کجا باید جستجو کنیم؟ در کدام شأن انسان؟ همان‌طور که اشاره شد صِرف مدرن بودن امکانات نمی‌تواند مدرنیته را برساند؛ بلکه «مدرن بودن» ویژگی رفتاری انسان است؛ صفت اعمال انسان است؛ در شأن انسان به عنوان «عامل» باید نگاه کنیم و در آنجا ریشه‌های مدرن بودن وی را جستجو نماییم و به نظر من این ریشه‌یابی ما را به سرچشمهٔ اصلی و به معیار اساسی در اعمال ارادی که همان «معقولیت» است می‌رساند. تزی که ما در این رساله ارائه می‌دهیم این است که:

هرچه معقولتر، مدرنتر! [تز معقولیت]

یعنی انسان مدرن سعی دارد معقولتر باشد؛ انسان مدرن از خرافه می گریزد، از تابو می‌گریزد و سعی دارد همهٔ اعتقاداتش و اعمالش را برمبنای «معقولتری» استوار کند. دقیقاً به این خاطر است که انسان مدرن به علم اهمیت فراوان می‌دهد. بنابراین باید حساب کسانی که فقط «ژست مدرن

بودن» را دارند و از خرافه‌ای به خرافهٔ دیگر ـ و بلکه از حقایق به خرافه! پناه می‌آورند با «انسان مدرن» کاملاً جدا کرد! ما از تز معقولیت آغاز می‌کنیم و ویژگی‌های مهم مدرنیسم را در عصر حاضر بدست می‌آوریم. ان شاءالله.

ملاحظه: تز معقولیت چرا قابل دفاع است؟ باید در پاسخ بگوییم که این مبنا از تحلیل دقیق مظاهر مدرنیسم و بویژه تلقی عمومی و رایج از این مظاهر بدست آمده است. مثلاً مردم غالباً بر این عقیده‌اند که انسان مدرن در عمل تقیدات کمتری به آداب و رسوم و ادیان دارد و آزادانه‌تر رفتار می‌کند. این رفتار در صحبت، لباس پوشیدن، روابط جنسی، اخلاق و غیره می‌تواند خودنمایی کند. اما ریشهٔ این گرایش در این نبوده که تقید کمتر فی نفسه مدرن است بلکه اعتقادات مختلف که مبنای این تقیدات هستند در نظر انسانِ مدرن از لحاظ معقولیت مورد تردید قرار گرفته است. لذا انسان مدرن سعی دارد اعمال خود را بر مبنای معقولتری توجیه کند تا صرف اعتقادات دینی و آداب و رسوم. انسان مدرن دین را خرافه می‌داند، اخلاق را بی‌مبنا و لذا تقید بدانها را غیرعقلایی! اینکه بشر امروز در جستجوی عقلایی بودن به این مواضع مضحك رسیده است موضوعی تاریخی است، بدبختی مدرنیته امروزین است.

عوامل فکری و اجتماعی آن را می‌توان ردیابی کرد اما درعین غلط بودن برخی از این اعتقادات، اصل گرایش به معقولیت را می‌توان آشکارا لمس کرد.

به همین ترتیب، توجه شدید انسان مدرن به علوم و تکنولوژی مدرن؛ اگرچه آنان که فقط شکلك مدرنیسم را درمی‌آورند، صرفاً سوار ماشین تندرو شدن برایشان مهم باشد و نه اینکه با این سرعت به کجا می‌روند و برای چه؟ و یا استفاده از شبکه‌های ارتباطی جدید جاذب باشد نه اینکه در این شبکه چه نوع اطلاعی رد و بدل می‌کنند و قس علی هذا، از علم‌زدگی که

بگذریم، «علم‌باوری» مدرنیسم ظاهر می‌شود که آن خود ریشه در تلاش برای معقولیت بیشتر انسان مدرن دارد.

از لحاظ روش کار، دو صناعت را در این کاوش اساسی (Fundamental Inquiry) به کار گرفته‌ایم که برای دانش‌پژوهان می‌تواند جالب باشد: صناعت اول، استفاده از «تیپ ایده آل» در اصطلاح ماکس وبر است بجای توصیف پدیداری (Phenomenal). همان‌طور که ماکس وبر بیان کرده است، تیپ ایده آل ساختاری منطقی دارد و تطوّر آن کاملاً در حوزهٔ «ایده» مطابق سیر عقلایی است. از سوی دیگر، فاصله تیپ ایده آل با صورت پدیداری خود معیار و وسیله‌ای است که ما دخالت عناصر و عوامل غیرعقلایی (Irrational) را کشف و اندازه‌گیری کنیم. به عنوان مثال در بحث فوق‌الذکر، تیپ ایده آل سیطرهٔ معقولیت بر اندیشه و عمل فرد مدرن است حال اگر بی‌بندوباری در صورت پدیداری ظاهر شده باید کاوش جامعه‌شناسی معین کند که چه عناصر غیرعقلایی این فاصله را بین تیپ ایده آل و صورت پدیداری ایجاد کرده است. مسلم است که این امر پس از اثبات غیرعقلایی بودن صورت پدیداری ممکن است. صنعت دوم، به‌کارگیری روش سقراط (دیالکتیك سقراط) است در کشف تیپ ایده آل از صورت پدیداری! یعنی آنچه عینی است صورت پدیداری است و این نقطهٔ شروع کاوشگر است. اما باید این صورت در پروسهٔ «رفض» سقراطی پوسته بیندازد و در مرحله‌ای صورت ایده آل خود را به معرض بگذارد. به عنوان مثال، ما باید از صورت پدیداری مدرنیسم، که بی‌بندوباری را دارد شروع کنیم. اما پس از مراحل اولیه «رفض» ما به تیپ ایده آل نظیر، که همان «معقولیت بیشتر» است می‌رسیم. ما این دو صنعت را در بحثهای خود به‌کرات به کار می‌گیریم.

ب. آثار «عقل» در عمل کجا ظاهر می‌شود؟ خوشبختانه ما تصویری

روشن از ساختار عمل دراختیار داریم و تا حدی که آثار معقولیت را در عمل فرد بحث کرده‌ایم. اولین نتایج معقولیت را می‌توان در «واقعگرایی» و «حسابگری» فرد دانست. یعنی «انسان مدرن» که خود را به معقولیت متعهدتر می‌داند سعی دارد در هر اقدامی، ابتدا تصویری هرچه روشن‌تر و نزدیکتر به واقع از وضعیت حقیقی خود پیدا کند. این تصویر «واقعگرا»، وضعیت را به تمام جهات شامل است: تصویری درست از مشکلات، از امکانات و امثال اینها. ازسوی دیگر در انتخاب پروتکل عمل، انسان مدرن، از «مدرنترین» تکنیکها و وسایل برای نیل به اهداف و اغراض خود استفاده می‌کند. و البته این استفاده و اتکا به علم در فهم وی از وضعیت حقیقی نیز وارد می‌شود. بنابراین انسان مدرن هم حسابگر است و هم «علم‌باور»! علم‌باوری غیر از «علم‌زدگی» است؛ فرد «علم‌زده» می‌تواند از علم کاملاً بی‌بهره باشد و یا اگر بهره‌ای هم برده است در به‌کار گرفتن آن در اعمال خود غافل است؛ «علم‌زده» دردِ معقول بودن را فراموش کرده است و مانند کسی که مثلاً کبوترباز یا سگ‌باز است، وی هم «علم‌باز» شده است. درحالی که «علم‌باوری» یعنی تلاش برای معقول بودن و در این سیر به علم، در هر کجا که می‌شود و بهر اندازه که بتوان، اتکا کردن. علم‌باور دردِ معقول بودن را همواره دارد و به علم هم دقیقاً به این جهت اتکا می‌کند.

خصوصیات دیگری که به «علم‌باوری» بسیار نزدیك است مسأله «نوآوری» انسان مدرن است. مدرنیسم همواره با نوآوری قرین است؛ انسان مدرن همواره سعی دارد امکانات جدیدتر خود را در جهان کشف کند (دنبالهٔ واقعگرایی) و سپس از امکانات خود به بهترین نحو استفاده کند و اکتفا به نهج مألوف نمی‌کند، متهور است و تجربه‌های جدید را برمی‌گزیند. این روحیه نوآوری می‌تواند تمام فعالیت‌های بشر را بپوشاند و سبب شود وی در نحوه لباس پوشیدن، التذاذ جنسی، کتاب خواندن، روابط اجتماعی،

محیط کار و... کارهای «نوظهوری» بکند. مسلم «نو» خودبخود توجیه پذیر نیست؛ صرفاً یك تحریك مقطعی است؛ اما «نوآوری» و دنبال کشف حقایق جدید و راه کارهای جدید بودن روحیه ای است که از معقولیت و عقلگرایی نشأت گرفته و با تهور و شجاعت عجین شده است.

ج. «عقلگرایی» را در مدرنیسم پایه قرار دادیم و از آن واقعگرایی، حسابگری، علم باوری و نوآوری انسان مدرن را نتیجه گرفتیم. آیا این تمام کار است؟ آیا واقعگرایی و حسابگری تمام معقولیت را می پوشاند؟ چرا ما این سؤال را مطرح می کنیم؟ چرا در این مورد حساسیت داریم؟ دلیل آن موضوع تفکر لیبرال است که بیش از سه قرن دنیای غرب را فرا گرفته است و با قدرت هرچه تمامتر به عنوان اندیشه ای جهانی تبلیغ می شود؛ لیبرالیسم معتقد است عقلانیت فرد در واقعگرایی و حسابگری وی خلاصه می شود. البته با مفهومی که از «واقعگرایی» دارد و آن محدود به ارزیابی درست از «محیط عمل» است. مطابق این نظر، واقعگرایی بخشی از حسابگری عامل می شود. لذا لیبرالیسم می گوید: معقول بودن رفتار عامل، معادل حسابگری وی است؛ این یك تز بسیار معروف و مشهور است. سؤال ما در درستی این مبناست. مسلم این امر آثار و نتایج بسیاری را به دنبال خود دارد.

از آنجا که ما یك تئوری عمومی برای ساختار عمل و دینامیك آن ارائه داده ایم، می توانیم بر آن مبنای روشن، به بررسی سؤال مطرح شده بپردازیم: باید دقیقاً روشن کنیم «عقلانیت» [عقلگرایی] در هریك از ارکان اصلی عمل چه تأثیری دارد؟ از وضعیت مفهوم (ś) یعنی تصویری که عامل از وضعیت حقیقی دارد، شروع می کنیم؛ قبلاً اشاره کردیم که عقلگرایی ایجاب می کند، عامل به صرف «پدیدارشناسی» وضعیت حقیقی اکتفا نکند، بلکه به سوی عمق و ریشه حرکت کند و در این سیر از برچسب متافیزیکی

فکر کردن نهراسد. نکتهٔ جالب این است که این دردِ ریشه داشتن در رکن دیگر عمل، یعنی وضعیت مراد (*s) نیز با قوت و شدت هرچه تمامتر ظاهر می گردد. آری، اگر قائل به ریشه برای انسان (و جهان) نباشیم، اگر برای انسان رسالتی حقیقی قائل نباشیم، اگر برای انسان مسئولیت واقعی قائل نباشیم، در آن صورت حسابگری کافی خواهد بود تا عامل بتواند به وضعیت مراد (*s) برسد. از این نکته کاملاً روشن است که چرا اندیشهٔ لیبرال از یکسو معقولیت را در حسابگری خلاصه می کند و از سوی دیگر برای انسان، ریشه، کمال ذاتی، وظیفه و مسئولیت حقیقی که مبنای درست و نادرست بودن اعمال است، قائل نیست. زیرا این دو امر «مساوق» هم هستند. و باید اعتراف کرد که در این موضع یکی از فریب‌های بزرگ تاریخ اندیشه اتفاق افتاده است: اگر انسان را بی‌ریشه و بدون وظیفه حقیقی بدانیم، این امر معادل انکار ریشه برای کل عالم (و وجود) است و از این امر نتیجه می شود که انسان تولید انبوه و اتفاقی یك جانور دیگر در کنار صدها جانور می باشد. حال چگونه و براساس چه مبنایی و با چه رویی لیبرالیسم و طرفداران آن صحبت از رسالتهای انسانی برای بشر معاصر می کنند؟ کدام رسالت؟ کدام وظیفه؟ کدام ارزش جهانی؟ به‌نظر من این بزرگترین، عمیق‌ترین و فراگیرترین اشتباه در تاریخ فلسفه است! انسان عاقل دردِ ریشه دارد و نمی تواند از این دغدغه با تسامح و «خود مشغول سازی» فرار کند؛ دردِ ریشه داشتن سرآغاز «بصیرت» در معنای حقیقی آن است و لذا فردی که دچار این دردِسر! شده است باید براستی به «بیدار» تشبیه شود؛ این همان نقطه است که کلید همهٔ توفیقات است. لذا «معقولیت» حتماً بیداری می خواهد. بیداری که منجر به بصیرت می تواند بشود. و درواقع اصل «معقولیت» در این بصیرت است. حال باید گفت چه خبط عظیمی صورت گرفته که انسان با غفلت از «ریشهٔ» خود، به نوعی کارآمدی فنی

بسنده می کند و آن را در قالب حسابگری، نهایت عقلانیت می داند. البته در این رساله، گرایش به ریشه و توجه به مبنا و اصل وجود و سپس مسئولیت حقیقی انسان را «حقانیت» نامیده ام که ذکر آن خواهد آمد.

اکنون ملاحظه کنید که به چه نتیجهٔ مهمی رسیده ایم. انسان مدرن «عاقل تر» باید باشد، و عاقل تر بودن، بصیرتر بودن را به دنبال دارد؛ انسان مدرن باید بصیرتر باشد، در فهم ریشهٔ خود (و هستی عالم) دقیق تر است، حساس تر است ومسلم غافل تر نمی تواند باشد. این نتیجه درست خلاف تلقی رایج از مفهوم مدرنیسم است؛ در تلقی رایج مدرن بودن، به این خواهد بود که فرد سوار چه نوع هواپیمایی می شود؟ چه ماشینی؟ در دفتر کار خود از چه ابزاری استفاده می کند؟ در منزل چه لوازمی دارد؟ و قس علی هذا. درحالی که ریشه مدرنیسم در جای دیگر است. فرض کنید فردی در تمام جهات فوق الذکر نمرهٔ بالا بیاورد اما غافل از دغدغه و درد ریشه باشد، در فهم وقایع و وضعیت حقیقی به پدیدارشناسی آن اکتفا کند؛ در انتخاب پروتکل عمل قائل به انجام وظیفهٔ حقیقی و اصیل انسانی نباشد؛ چنین فردی، اگرچه از مدرنترین ابزارها در منزل و محل کار استفاده می کند اما انسانی «عقب افتاده» است! توسعه نیافته است! و مدرن نیست. خط تلفن سولار داشتن مهم نیست؛ مهم این است که با این تلفن چه می کنیم؟ و چه صحبت هایی در آن رد و بدل می شود و این صحبت ها از جهت واقعگرایی، حسابگری وبصیرت چه دخلی دارند. اینکه تلفن سولار همواره در کنار من باشد و من دائماً با دوست دختر خود در مفاکهه باشم برای من هیچ رکورد مثبتی ایجاد نمی کند. آری: مدرن بودن امکانات و بکارگیری پیشرفته ترین دستاوردهای علمی در مدرنیسم دخل دارد اما در کنار سایر جهات و هماهنگ با جنبه های دیگر که در عمل ارادی فرد دخل دارند.

د. با توجه به ساختار ماهوی عمل که در اختیار داریم، همواره عبور

از عمل فرد به عمل دسته‌جمعی؛ عبور از عاملیت فرد به عاملیت جمع، دارای حدود منطقی روشنی است. لذا می‌توانیم اکنون به بحث دربارهٔ «جامعه مدرن» و یا «نظم اجتماعی مدرن» بپردازیم که البته این امر سموّ بحث دربارهٔ مدرنیسم خواهد بود.

۶. جامعهٔ مدرن

الف. جامعه صرفاً مجموعه‌ای از انسانها نیست، بلکه مجموعه‌ای است که در آن یك «نظم اجتماعی» حکمفرماست و این نظم چنان است که امکان عمل دسته‌جمعی را به جامعه می‌دهد. این ملاحظه به ما امکان می‌دهد که برای مطالعهٔ جامعه مسیر منطقی پیدا کنیم. جامعه‌ای مدرن است که اولاً، از جهت «صدور عمل» دسته‌جمعی مدرن باشد و ثانیاً، از لحاظ ساختار نظم اجتماعی حاکم مدرن باشد. در مورد اول، ساختار عمل راهنمای کاوش ما خواهد بود؛ و با بررسی هریك از ارکان عمل می‌توانیم خصوصیات مدرنیته را (از این منظر یعنی صدور عمل) مورد بررسی قرار دهیم. همان‌طور که اشاره شد، عمل دسته‌جمعی از لحاظ ساختار در تئوری ما دقیقاً همان ساختار عمل فردی را داراست و درواقع بیش از این باید گفت: در ساختار اجتماعی و میدان عمل دسته‌جمعی مانند حکومت ـ که سموّ تشکل اجتماعی است ـ «عمل» کمال حقیقی خود را پیدا می‌کند! و این دقیقاً معنی سخن حکمای یونان (و در رأس آنان ارسطو) است که: در حکومت کمال فرد به حد اعلای خود می‌رسد. کدام کمال؟ کدام حد اعلا؟ در حکومت ـ یعنی در یك تجمع با نظام اجتماعی که قادر به اقدام در میدانهای وسیع است ـ عمل دسته‌جمعی می‌تواند تولد یابد که نوع کمال یافته و پیشرفتهٔ عمل ارادی فرد است. کمالی که هرگز در فرد قابل ظهور نیست و این نکته‌ای بس دقیق است. در عمل دسته‌جمعی ارکان عمل

هریك شخصیت ممتاز و مستقل خود را می یابند و لذا با مقایسه با ارکان نظیر در فرد، کمال بالاتری را خواهند یافت. مثلاً در فهم وضعیت حقیقی که بستر تولد فعل است، در عمل فردی، فرد است که می بایست بفهمد درحالی که در حکومت ـ به عنوان نمونه اَتِم تشکل اجتماعی ـ این فهم می تواند خود ارگانهای متعددی داشته باشد که از انسانهای عالم و خبره تشکیل شده اند و آنان نیز با کمك روشهای دقیق و پیچیده و پیشرفته «وضعیت حقیقی» را می فهمند. مسلم در فرد هرگز چنین امکانی وجود ندارد. یا در اتخاذ تصمیم (وضعیت مراد) فرد می تواند به هر دلیلی ـ بسیط یا پیچیده ـ چنین تصمیمی بگیرد درحالی که در یك ساختار اجتماعی مانند حکومت ـ یا از آن ساده تر مانند یك شرکت تجاری ـ تصمیم گیری می تواند پروسه ای بسیار دقیق و پیچیده داشته باشد. مثلاً تصمیم ابتدا در سطوح کارشناسی (Think Tanks) پخته و روشن می شود و شقوق مختلف مسأله مورد مطالعه قرار می گیرد؛ سپس در هیأت دولت تصویب گشته و بعد مجلس آن را تأیید می نماید و قس علی هذا. اینها صرفاً نمونه است برای روشن شدن اصل مدعا که کمالِ بالقوه حکومت را نسبت به فرد بیان می کند. حال مدرن بودن رادر جامعه می توانیم درست مانند موردِ فرد بررسی کنیم و ویژگی های مختلف آن را بدست آوریم؛ که ذیلاً به برخی از این موارد اشاره می کنیم.

ب. عناصر تاریخی مدرنیته ـ که با محور زمانی و کرونولوژیك مقیاس می خورد ـ همه در وضعیت حقیقی منطوی هستند و در چنین بستری است که «افعال دسته جمعی» متولد می شوند.

ج. ما، در مورد فهم انسان مدرن، متوسل به ملاك معقولیت شده بودیم؛ این ملاك کلید فهم نظم اجتماعی مدرن نیز می باشد. اشتباه بزرگی خواهد بود که ما صرفاً به جاده ها، خیابانها، وسایل نقلیه، ارتباطات و امثال اینها نگاه کنیم. البته علم و تکنولوژی جایگاه خود را دارند، جایگاهی در

ساختار عمل برای تأثیر آنان ممکن شده است؛ اما برای فهم ماهیت مدرنیسم باید به ریشه‌های عمل و ارکان آن توجه کنیم. در مورد عمل فرد نتیجه گرفته بودیم که انسان مدرن اولاً واقعگراست؛ ثانیاً حسابگر است؛ ثالثاً علم‌باور است و رابعاً، نوآور است. همهٔ این ویژگی‌ها را از مفهوم معقولیت نتیجه گرفته بودیم؛ و بعد ملاحظه کردیم که معقولیت در حسابگری و یا امور فوق خلاصه نمی‌شود و مسأله «حقانیت» یعنی دنبال ریشه بودن و درد ریشه داشتن نیز مطرح است و به خصوصیت پنجمی رسیدیم که آن «بصیرتر» بودن انسان مدرن است. این پنج ویژگی در مورد یك جامعه مدرن هم دقیقاً صادق است و با تحلیل ارکان اصلی «عمل»، همه قابل استنتاج هستند. یعنی برای ارزیابی و اندازه گیری مدرنیته یك جامعه، به سموّ آن، که حکومت است نگاه می کنیم و سپس پنج شاخصه را اندازه می گیریم: آن حکومت چقدر واقعگراست؟ چقدر حسابگر است؟ چقدر علم‌باور است؟ چقدر تهور و شجاعت درپیش گرفتن راههای نو دارد؟ چقدر «متعهد» است؟

براین اساس ما جامعهٔ مدرن را از غیر آن تشخیص می دهیم نه صرفاً دیدن ظواهر. اگر بنا باشد فکری با مدرنیته در تعارض یا تصادم باشد باید با این اندیکاتورها در تعارض باشد؛ و درنتیجه با اصل «معقولیت» که سرچشمه است در تصادم باشد. برای سهولت رجوع و اهمیت این قاعده، آن را «ضابطهٔ مدرنیته» می خوانیم.

د. اکنون می‌خواهم، عنصر پنجم در ضابطهٔ مدرنیته را، که تعهد حکومت بود، مقداری توضیح دهم. در بحثهای قبلی اشاره کردیم که انسان بصیر، به دنبالِ ریشهٔ وجودِ خود (و عالم)، به مسئولیتِ حقیقی و وظیفه حقیقی بشریت می‌رسد. هنگامی که این وظیفه، مربوط به نظم اجتماعی ـ و در رأس آن حکومت ـ می‌شود، آن نظم (حکومت) نیز دارای مسئولیت حقیقی می گردد. مسئولیت حقیقی آن حکومت این است که زمینه را برای

افراد آماده کند تا مسئولیت خود را انجام دهند و به بیراهه نروند. نمونهٔ این امر اسلام است؛ یعنی اگر مردم در مسئولیت فردی به اسلام رسیدند، در آن صورت اسلام امر به تشکیل حکومت می‌کند و در رأس آن فقیه جامع الشرایط قرار می‌دهد و برای آن حکومت مسئولیت و وظایف معینی قائل است. حکومت اسلامی یك حکومت «متعهد» است؛ «متعهد به مسئولیت»: مسئولیتی که اصیل است و از روی قرارداد ظاهر نشده است. در این باره نکات دیگری نیز داریم که خواهیم آورد. بدون شك اندیشهٔ دموکراسی لیبرال بشدت از این ویژگی تعهد ناراحت می‌شود. زیرا لیبرالیسم معتقد به ریشه‌داری انسان نیست تا بتواند مسئولیت‌داری حکومت را از آن نتیجه بگیرد. لذا خوب می‌توان فهمید که چرا لیبرالیسم معتقد است کار حکومت فقط این است که برای افراد فضای امن هرچه وسیع‌تری ایجاد نماید تا آنها بتوانند هرچه می‌خواهند در آن فضای عمل فردی انجام دهند. از اینجا می‌توان فهمید که چرا لیبرالیسم هیچ شأن ارشادی برای حکومت قائل نیست و آن را فضولی و دخالت در امور شخصی و تجاوز به حریم آزادی‌های فردی می‌داند. البته ما مفهوم نظم اجتماعی را باید کلی‌تر از حکومت بدانیم، لیکن حکومت مهم‌ترین و عمیق‌ترین مصداق نظم اجتماعی است.

مطابق ضابطهٔ مدرنیته برای حکومت، حکومتی که مسئولانه‌تر به انجام وظایف خود قیام می‌کند مدرنتر است و نه اینکه بی‌قیدتر باشد و فقط به ژاندارمی فضای عمل فردی بپردازد. جالب است که به این نکته توجه نمایید که درنظر برخی مدعیان، حکومت قائل به وظیفه یك مرحله عقب افتاده‌تر از حکومت لیبرال است! و باید زمان بگذرد تا نوبت حکومت لیبرال برسد! این «عوامی» دقیقاً ناشی از سطحی‌نگری و اغوای اصطلاحات و نداشتن دغدغهٔ حقیقت است؛ درحالی که بررسی عمقی به ما

نشان داده است حکومت مدرن باید مسئولانه‌تر عمل کند.

۷. مشروعیت و مدرنیسم

جدول دیگری از تفکرات است که به مسئولیت‌داری حکومت به عنوان یك نظم اجتماعی ختم می شود و آن بحث مشروعیت یك نظم است. نظم اجتماعی رفتار خاصی را دیکته می کند و مشروعیت دقیقاً دنبال «توجیه عقلی» این رفتار است. به عنوان نمونه، اگر آن نظم اجتماعی یك حکومت باشد، در آن صورت حکومت اِعمال قدرت می کند. مثلاً حکومت پلیس دارد و پلیس یك خیابان را می بندد و راه دیگری را باز می کند؛ و یا جلوی حرکت اتومبیل‌ها را می گیرد و قس علی هذا. چرا من، منِ راننده باید حرف این پلیس را گوش کنم؟ اطاعت من از دستورات حکومت چه توجیه عقلی دارد؟ در پاسخ به این سؤال چند نوع جواب می تواند ارائه شود:

نوع اول. عدم اطاعت از پلیس (حکومت) ضرر دارد لذا برای جلوگیری از آن ضرر باید اطاعت کرد؛

نوع دوم. اطاعت از حکومت وفای به عهد است؛ یعنی خودم متعهد شده‌ام که از حکومت اطاعت کنم؛

نوع سوم. اطاعت از حکومت عمل «درست» (ضروری، عقلی) است و من در مقابل عقل تسلیم هستم، لذا از حکومت اطاعت می کنم. باید گفت که هریك از این انواع، مشروعیت خاص خود را دیکته می‌کند. در نوع اول، حکومت (یا نظام اجتماعی) هیچ مشروعیت قابل توجیه عقلی ندارد؛ اگرچه در مقابل آفات چنین نظامی اقدام لازم کاملاً معقول است! به‌همین خاطر ماکس وبر این قبیل نظامات اجتماعی را غیرعقلایی می نامد. درواقع غیرعقلایی بودن به خاطر نداشتن توجیه عقلی برای تسلط آن نظام است. البته ماکس وبر می گوید ازجملهٔ توجیهات

غیرعقلی استناد به سنت جاری (Tradition) است و یا اینکه کسی به محبوبیت خود درمیان مردم استناد نماید (Carisma) و یا به اعتقادات رایج دیگر. از آنجا که وی برای اعتقادات دینی تنها ارزش سنتی (و لذا غیرعقلایی) قائل است، حکومتی که برای مشروعیت خود استناد به اعتقادات مذهبی می کند نیز در زمرهٔ نظمهای غیرمعقول درنظر وی شمرده می شود. بدیهی است ما نباید در این مورد اشتباه کنیم. ملاك غیرعقلایی بودن خود باید حکایت کند؛ آری، اگر دین می گوییم و مقصودمان اعتقادات دینی قبیلهٔ «زولو» در آفریقای جنوبی است، ادعای ماکس وبر درست است. اما اگر ملاك مشروعیت دین اسلام باشد که خود تماماً و کاملاً مبتنی براساس عقلایی است در آن صورت نظم متکی به این دین حتماً نظمی عقلایی می شود. ما باید اصطلاح را از ماکس وبر درست بگیریم و مصادیق آن را خود بیابیم. نه اینکه در تعیین مصداق به فهم ماکس وبر از اسلام اتکا کنیم!

در نوع دوم و سوم، بدیهی است که «عقل» محور است و لذا این گونه نظامها را عقلایی می نامیم. نوع دوم نظامی است که مشروعیت آن براساس قرارداد اجتماعی (Social Contract) استوار است و نوع سوم نظامی است که مشروعیت آن براساس اصالت وظیفه (و یا به تعبیر ارسطو، پراکسیس) استوار می باشد.*

مسلم در درجهٔ اول، جامعهٔ مدرن باید از نظم غیرعقلایی خلاص شده و نظام اجتماعی عقلایی بر آن حاکم شده باشد. این یك حرکت بسیار دقیق و حساب شده و مهم درجهت مدرنیسم خواهد بود. اما در مراحل بعدی

---

* لاریجانی محمدجواد، مقولاتی در استراتژی ملّی (تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۹)، ص ۱۳.

چه باید کرد؟ مسلم وقتی عقلانیت محور باشد نباید در سطح خاصی توقف نمود، بلکه باید مدام در تبیین آن تلاش کرد. مثلاً اگر کسی معتقد باشد که قرارداد اجتماعی مبنای عقلایی حکومت است در مرحله بعد باید در نفس این امر هم کاوش نماید. چرا کاوش در ریشه عقلانیت مشروعیت، وقتی به قرارداد اجتماعی می‌رسد متوقف بماند؟ ما باید برای تسلط یك نظم اجتماعی پایهٔ عقلی ارائه بدهیم؛ اینکه نظمی مورد قرارداد است پس برای استقرار مشروعیت دارد کافی نیست. زیرا مشروعیت در اصطلاح ما غیر از قانونیت است؛ مشروعیت توجیه عقلایی تسلط آن نظم است. اصلاً قرارداد چه نوع پایه‌ای برای عقلانیت می‌تواند باشد؟ اگر همه و یا اکثریت گروهی بر امر باطل صریحی توافق کردند آیا صرف توافق می‌تواند توجیه تسلط آن نظم باشد؟ البته عبور از نظم غیرعقلائی به نظمهای مبتنی بر قرارداد خود امر مهّمی است؛ اما مسلم این مرحله نهایی نیست و مرحلهٔ بعد حرکت از قرارداد اجتماعی به سوی یك مبنای محکم‌تر عقلانیت برای نظام اجتماعی است. این حرکت مسلم با دغدغهٔ وظیفه و مسئولیت پیدا می‌شود و پیگیری این دغدغه از نظم اجتماعی و حکومت به فرد می‌رسد و به مسأله ریشهٔ فرد وصل می‌شود. اگر ما می‌خواهیم مسیر مدرنیسم را در یك منظر تماشا کنیم این است مسیر؛ و در این جهت است که می‌توانیم صحبت از جامعهٔ مدرن و مدرنتر بکنیم.

۸. مدرنیسم و کارآمدی

اکنون می‌خواهیم ویژگی دیگری از نظم اجتماعی ـ حکومت ـ را که دخل وثیق در عقلانیت آن نظم دارد و لذا به فهم مدرّنیسم ربط پیدا می‌کند، بررسی کنیم. آن ویژگی، مبنای «کارآمدی» نظام است. مسلم صرف مشروعیت یك نظم، رفتار آن مجموعه را توجیه نمی‌کند. باید برای مشی آن

مجموعهٔ نظامدار و اقدام کننده اقلاً در مبنا و چارچوب توجیه عقلایی وجود داشته باشد. با توجه به مدلی که برای ساختار عمل دراختیار داریم موارد ذیل را می‌توانیم در مورد کارآمدی یك نظم اجتماعی (عمدتاً حکومت) مطرح نماییم:

مورد اول: فهم وضعیت حقیقی؛ در این مورد واحد اجتماعی باید مسلح باشد به یك سیستم تحلیل گر که به کمك آن بتواند تصویری هرچه دقیق‌تر از وضعیت حقیقی دراختیار داشته باشد. این سیستم تحلیل گر باید اطلاعات دقیق بدست آورد و آنها را پردازش نماید و با روش دقیق دراختیار قرار دهد. این سه عمل مهم باید در زیر سیستم اطلاع‌رسانی واحد تحلیل گر قرار داشته باشد. زیر سیستم دیگر متصدی ارائه مدل دقیق برمبنای آن اطلاعات است. بدیهی است در این امر از تمام معارف بشری می‌توان استفاده برد.

فرض کنید مقصود ما از نظم اجتماعی، حکومت باشد؛ در آن صورت دو نمونه را درنظر بگیرید: در نمونهٔ اول قدرتمندان و سران کشور وقعی به عقلای خود نگذاشته و هرآنچه به ذهن خودشان می‌آید آن را مبنا قرار می‌دهند و در نمونهٔ دوم، دولتمردان توسط مراکز مختلفی که ایجاد کرده‌اند محققان و دانشمندان و عقلای خود را جمع نموده و از فهم آنان مدام برای دریافت وضعیت حقیقی کمك می‌گیرند. مسلم نوع دوم، نوع مدرن باید به حساب بیاید. بعبارت بهتر در امر کارآمدیِ یك نظم اجتماعی، وجود یك سیستم تحلیل گر پیشرفته و مسلح به آخرین دستاوردهای علمی بشر، اولین نمایانگر مدرن بودن آن تجمع است. (خصوصیت علم‌باوری)

مورد دوم: نظام تصمیم‌گیری؛ محصول این نظام در وضعیت مرادِ عمل، ظاهر می‌شود. اما نحوهٔ کار این نظام می‌تواند اندیکاتور مهمی از مدرن بودن جامعه باشد. مثلاً در یك نظام عقب‌افتاده، مسئولین بدون در

دست داشتن تصویری دقیق از وضعیت حقیقی و براساس «واردات شخصی» تصمیم می گیرند. درحالی که در یك نظام مدرن، پس از آماده شدن تحلیل دقیق از وضعیت حقیقی، نظام مبتنی بر «استراتژی» عمل، وضعیت خاصی را به عنوان موضوع تصمیم دسته جمعی برمی گزیند و این امر از یك سیستم عبور می کند و می تواند براساس ماهیت مسأله سطوح بسیار متنوعی داشته باشد. همان طور که فرد بدون هدفِ کلی، هر روز به رنگی است و در هر مقطع به نوایی می‌رقصد؛ کشور بدون استراتژی به نحو روزمره اداره می شود و ثروتهای مهم را به باد می‌دهد و فرصتهای طلایی را از دست می‌دهد و قس علی هذا.

مورد سوم: بازوی اجرائی است که باید از یکسو برای سیاستها «طرح اجرائی» تهیه کند و از سوی دیگر با سازماندهی نیروهای لایق آن طرح را پیاده کند که در آخر خط ما شاهد «اقدام دسته جمعی» خواهیم بود. مثلاً در حکومت عقب افتاده بازوی اجرائی همه، «عمله»های مسئول مافوق هستند و لیاقتها، جای خود را به انقیاد و آشنایی می دهد درحالی که در یك حکومت مدرن عوامل براساس مسئولیت خاص معین می گردند و سیستم اختبار، هدایت و ارزیابیِ مدام، لایقها را بالا می آورد ونالایقها را دور می ریزد.

۹. بحث نهایی

الف. برای بررسی این سؤال که آیا جامعه اسلامی می تواند مدرن باشد ابتدا سعی کردیم جامعه مدرن را براساس یك معیار بسیار مهم یعنی «عقلانیت» (Rationality) تبیین کنیم و در این مسیر ویژگی های مهمی را بدست آوردیم. از سوی دیگر ما تکیه بر «جامعه اسلامی» می کنیم نه اینکه ابتدا مفهوم جامعه دینی را قطع نظر از هر دین ـ مانند روش دورخیم و یا وبر ـ تعریف کنیم و سپس بگوییم جامعه اسلامی هم یکی از نمونه های آن است.

بلکه جامعه اسلامی را باید مستقلاً درنظر بگیریم. زیرا در اعتقاد به اسلام مسأله حقانیت برای ما محور است همان‌طور که در بحث مدرنیسم مسأله عقلانیت محور بود. اسلام مجموعه اعتقادات اغلب مسلمانان نیست؛ حتیٰ اگر روزی بیاید که دینِ مردم کاملاً منحرف شده باشد و درقبال میلیاردها مسلمان منحرف تعداد چند نفر دین حقیقی داشته باشند، باز اسلام همان است که آن چند صد نفر دارند!

با این حساب اگر مدعی بگوید که «جامعه اسلامی نمی‌تواند مدرن باشد» باید نشان دهد اسلام ـ و نه اعتقادات اغلب مسلمانان! ـ با کدام یکی از ویژگی‌های توضیح داده شدهٔ جامعه مدرن تعارض دارد.

ب. اگر کسی به جای «جامعه اسلامی» یعنی جامعه‌ای که در آن اسلام مبنای عمل است ـ عمل فرد و اجتماع ـ یك تیپ اجتماعی را که مبتنی بر عقاید مردم در هر صورت که هستند ـ خرافه، جادو و امثالهم می‌تواند باشد ـ مبنا قرار دهد و از طرف دیگر هیچ مبنای دقیقی برای فهم جامعهٔ مدرن ارائه ندهد بلکه صرفاً به برخی مظاهر عوامانه مانند سفر به کره ماه بسنده کند! در آن صورت جای تعجب نخواهد بود که چنین مدعی بگوید: «اینکه جامعه دینی مدرن باشد مانند این است که با دوچرخه به کره ماه سفر بشود!». «عشق الهی» و یا «توحید الهی» به عنوان حالات فردی و روانی هرگز جای اسلام مبنای عمل را که در هر بخش «حق محور» است، نمی‌تواند بگیرد. من این «درویش‌بازی» را یك فریب (و یا لااقل بازی) می‌دانم. بهایی‌ها هم همین ترهات را سرهم کرده‌اند.

ج. در این رساله اگرچه من در موارد مختلف متعرض ادعاهای برخی مدعیان عوامفریب شده‌ام اما گذشته از کشف غطاء از این فریب‌ها، مقصد مهمی را دنبال کرده‌ام و آن لزوم فهم «عقل محور» اوضاع اجتماع و بخصوص مدرنیسم و همچنین ضرورت درك «حق محور» دین مبین اسلام

است. «حقانیت» مفهومی است که اهمیت آن بیش از چند قرن است که مغفول است و این امر سبب شده است که بشر از توجه ـ و نتیجتاً فهم و استفاده ـ به مسائل بسیار مهمی که در رأس آن ریشهٔ وجود و مسئولیت داری انسان است باز بماند. همان‌طور که «عقلانیت» چراغ راهنمای فهم و پیشرو حرکت «فعلی» است، «حقانیت» کلید فهم دین در معنی اصیل آن و مَیْزِ میان سنتهایِ خرافی و حقایق عمیق، مَیْز میان دین به عنوان یك کالای فرهنگی ـ قومی و دین به عنوان راه «حق» برای پیروی است. در قرآن کریم در بیش از دویست موضع مسأله حق و حقانیت مطرح شده است: در آیاتی نظیر «اَلحَقُّ مِن رَبِّكَ فَلاٰتَكُونَنَّ مِنَ المُمْتَرینَ» [البقره ـ آیه ۱۴۷] و یا «اِنَّهُ لَلْحَقُّ مِنْ رَبِّك»[البقره ـآیه ۱۴۹]خداوندمتعال سرچشمهٔ حق معرفی شده، است و سپس قرآن (و شریعت) همه برمبنای آن حقانیت محور شده اند: «اِنّا اَرسَلْناكَ بِالحَقِ بَشیراً و نَذیراً» [البقره ـ آیه ۱۱۹] و یا «نَزَّلَ عَلَیكَ الکِتابَ بِالحَقِّ» [آل عمران ـ آیه ۳] یا «تِلكَ اٰیاٰتُ اللهِ نَتلوها عَلَیكَ بِالحَقِّ» [آل عمران ـ آیه ۱۰۸] یعنی در اسلام هرچه هست برمبنای حق است و آنچه از حق فاصله دارد از اسلام نیست؛ ریشه و اهمیت علاقه به اسلام باید در حق‌محوری و حق باوری انسانها باشد نه در علاقه به رسوم پدران و یا نظم غالب اجتماعی و غیره. این بحث مهم در اندیشه اسلامی را در فرصتی دیگر ـ ان شاءالله ـ خواهیم آورد.

۷. از مدرنیسم تا فرامدرنیسم

۷. از مدرنیسم تا فرامدرنیسم*

۱ـ مقدمه:

رساله مدرنیسم و جامعه دینی که در فصل ششم کتاب آمده، نوشته‌ای است فشرده که ایده‌های مهم و محوری در آن بصورت خلاصه بیان شده است. لذا، از همان آغاز انتشار چاپ اوّل کتاب، دانشجویان و دانش‌پژوهان، درباره لزوم بسط و شرح بیشتر آن مطالب تذکراتی داده‌اند و نوشته حاضر در راستای این هدف تألیف شده است. دراین نوشتار افکار اصلیٰ آن رساله برشمرده می‌شود و ریشه‌های آن توضیح داده خواهد شد. لذا برای دستیابی به مفاهیم متن اصلی، نوعی راهنما محسوب می‌شود. قبل از هر چیز لازم است محور اصلی مورد بحث در متن (مقصود از «متن» یا «متن اصلی» در این مقاله اشاره به رساله مدرنیسم و جامعه دینی است)

---

* این مقاله اولین بار در مجلهٔ مجلس و پژوهش شماره ۵، (آذر و دی ۱۳۷۲) صفحات ۳۳ الی ۴۸ به چاپ رسیده است.

توضیح داده شود و دلایل اهمیت آن بحث تبیین گردد.

سؤالی که متن رساله درصدد پاسخ به آن است بسیار ساده و روشن قابل بیان است:

«آیا جامعه اسلامی می‌تواند جامعه‌ای مدرن نیز باشد؟»

توضیح اینکه پس از پیروزی انقلاب اسلامی و تشکیل حکومت اسلامی، برای مردم ما و دولت ما یك هدف ملی مهم پیدا شده است: «ایران اسلامی باید به یك کشور آباد، قوی و پیشرفته تبدیل شود». البته پیدا شدن این هدف، ریشه‌های مختلفی دارد و من در کتاب «مقولاتی در استراتژی ملی»[1]، برای این هدف دلیل مبتنی بر وظیفه «اسلامی» ارائه کرده‌ام. البته ممکن است افرادی با دلائل دیگر به این نتیجه رسیده باشند، اما بهر صورت امروز «مدرن‌سازی» ایران یك هدف صددرصد ملی است. من از دو باب برروی «هدف ملی» تأکید دارم:

اول: دولت و ملت ما ـ قطع نظر از تحولات در ساختار نیروهای اجرائی و حکومتی ـ همه طالب آن هستند، آنهم نه برای مدتی کوتاه، بلکه به عنوان یك اولویت مطرح است.

دوم: دولت برای نیل به این هدف، عنداللزوم از همه امکانات ملت استفاده خواهد کرد.

از آنجا که معلوم شده (و البته بوده است!) که دستیابی به این هدف کار آسانی نیست و باید در راه آن، امکاناتی وسیع و ثروتهایی کلان از کشور را صرف کرد و این به معنای وارد آمدن فشارهای زیادی به مردم و صرف کوششهای فراوانی است، لذا برای مسؤلین و مردم این سؤال مطرح

۱ـ لاریجانی، محمدجواد: مقولاتی در استراتژی ملی، مرکز ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۶۹.

می‌شود که:

آیا، اصلاً، این هدف «سازگار» و یا امکان‌پذیر است؟ آیا می‌توانیم هم جامعه خود را کاملاً اسلامی اداره کنیم و هم به مدرنیسم برسیم؟ نکته مهم و تردید برانگیز دراین میان آنست که همهٔ نمونه‌های موجود از کشورهای «مدرن»، دارای نظام دموکراسی ـ لیبرال هستند و اقلاً جدائی دین از سیاست و حکومت را صریحاً اعلام و تبلیغ می‌کنند، درحالیکه ما بر تشکیل جامعه‌ای براساس دیانت اسلامی اصرار می‌ورزیم.

تا اینجا در یك پویش طبیعی، به طرح جدی سؤال مورد بحث رسیده‌ایم. البته جهت دیگری هم در این موضوع مدخلیت دارد و آن دشمنان ما هستند. مقصود من، دشمنان اسلام و تفکر الهی است. در میان این دشمنان، کشورهای قوی و پیشرفته علمی و تکنولوژیك مانند آمریکا و اروپای غربی و روسیه قرار دارند اینان از اوج گیری اسلام و نظام اسلامی که در ایده آل خود تشکیل «امت واحده اسلامی» را می‌پرورانند، بسیار هراسناك هستند و لذا با تمام قوا با آن مبارزه می‌کنند و در این راه از جنگ و خونریزی هیچ باکی ندارند! اینان دشمنانی هستند که در عمل خود، هیچ قید اخلاقی نمی‌پذیرند و مسلح به دستگاههای رسانه‌ای بسیار نیرومند نیز هستند.

امروز دشمنان ما در میان مردم چنین تبلیغ می‌کنند که «اندیشه اسلامی»، قدیمی است و تجربه دنیا چنین بوده که هر کجا «دین» حاکم باشد، تموّج در فکر را سد و عده‌ای را قیّم همه چیز مردم می‌کند، زیرا دین درهمه امور وارد و دخیل است و این، راه را برای یك دیکتاتوری تمام عیار هموار می‌نماید. بنابراین راه پیشرفت، تمدن و مدرنیته باید از مسیر لیبرالیسم دموکراتیك گذر کند که در آن جدائی دین از سیاست یك اصل عمده است! و در این فضا، روی نابسامانیها و کاستیها چنان مانور می‌دهند که مردم از حکومت اسلامی کاملاً قطع امید کنند. واضح است که در ادامه

سعی می‌کنند قطع امید کرده‌ها را سازمان داده و به قدرت سیاسی تبدیل سازند و نهایتاً قدرت را به دست گیرند. ما از دشمن انتظار دوستی نداریم و این اعمال هم غیرمنتظره نیست، لیکن این مسأله از آن رو مورد بحث است که به میزان جدی بودن آن پی برده شود و بدانیم که در واقع ما نه تنها با یك مسئله جدی روبرو هستیم، بلکه با مسئله‌ای حیاتی درگیریم!

۲ـ مدرنیته را بشناسیم

مقصود ما از مدرنیسم چیست؟ چه جامعه‌ای را مدرن می‌گوئیم و انسان مدرن چگونه انسانی است؟ اولین مفهومی که به ذهن مبادرت می‌کند و بسیار هم رواج دارد چنین است:

«جامعه‌ای مدرن است که افراد و حکومت آن برای انجام کارها و نیل به اهدافشان از پیشرفته‌ترین دستاوردهای علمی و تکنولوژیك استفاده می‌کنند». یعنی در جامعه مدرن اگر افراد می‌خواهند پیامی را ردوبدل کنند، به جای ارسال پیك، از سیستم پیشرفته ارتباطی در اسرع وقت و با بهترین دقت استفاده می‌کنند؛ حکومت بهترین اطلاعات را دارد و از پیشرفته‌ترین علوم برای تحلیل مسائل خود بهره می‌برد و به آخرین دستاوردهای صنعتی مسلح است. اما آیا این کافی است؟ اگر چنین باشد پس شیوخ عربی که با استفاده از پول نفت، پیشرفته‌ترین وسائل را خریده و در اطاق و یا محل کار خود گذاشته و می‌گذارند باید مدرنترین مردان روی زمین باشند! که نیستند. مگر از روزآمدترین دستگاههای تلفن برای چه گفتگوئی استفاده می‌شود؟ چه حرفهائی ردوبدل می‌گردد و این حرفها با سخنان مردم دو هزار سال پیش چه تفاوت‌هایی دارد؟

در رساله متن، مبنائی را به عنوان نقطه شروع برگزیده ایم و آن نقش مهم «عمل» یعنی «عمل ارادی» (Action) افراد و جامعه (به عنوان یك واحد دسته‌جمعی که می‌تواند مورد استناد عاملیت قرار گیرد) است. به عبارت

روشنتر، برای ملاك مدرنیته باید به اعمال نگاه کرد، این اعمال است که مرز بین «مدرن» و «غیرمدرن» را روشن می کند. بی تردید وسائل در عمل، خود نقشی دارند و به اندازهٔ آن هم در مدرنیته؛ اما نقش عمل بیش از وسیله است و لذا در مدرنیته هم بیش از وسیله وجود دارد. در رساله متن تلاش شده است مفهوم مدرنیسم از ریشه بازسازی شود و عناصر کلیدی آن روشن گردد و سپس اسلام با آن مفهوم «شفاف شده» از مدرنیته مقابل گردد تا نسبت حقیقی آن روشن بشود.

در مرحله اول، پس از آنکه نقش کلیدی «عمل» روشن شد، ضرورت داشتن تصویری روشن و درست از ماهیت عمل مطرح می گردد و لذا در رساله متن به تفصیل تئوری خود را درباره ساختار «عمل ارادی» تشریح کرده ایم. در واقع ما نیازمند مبنائی برای ارزیابی عمل هستیم. این مبنا، همان اساس قدیم «عقلانیت» (Rationality) است. به یاری ملاك عقلانیت، ما توانسته ایم مفهوم مدرنیسم را یکبار کاملاً تجزیه کنیم و سپس بر ویرانه حاصل، ساختمان جدیدی بسازیم که از ساختمان قبلی، «عقلائی»تر باشد و این همان مفهوم درست [و به تعبیر رساله، مفهوم ذاتی (Intrinsic) از مدرنیته است که باید رابطه اسلام را با آن روشن نمود.

۳ـ توضیح درباره ساختار عمل ارادی

در رساله متن، تئوری عمل ارادی ارائه شده است و اگر چه دقت فراوان در مطالب وجود دارد اما به علت فشردگی زیاد به نظر من دریافت مقصود، مشکل شده است؛ لذا توضیحاتی که این نقیصه را بر طرف سازد مفید خواهد بود. از اینقرار:

الف. هر عمل ارادی دارای یك پوسته خارجی است که بهیچ‌وجه نمی‌تواند ماهیت عمل را نشان دهد. مثلاً فرض کنید، حسن در لبه بام ایستاده و بناگاه به سمت جلو می‌پرد و سقوط نموده و کشته می‌شود. پوسته

خارجی دراین گزارش، ظاهر امر است. اما چرا او چنین کاری کرد؟ آیا قصد خودکشی داشت؟ آیا فکر می کرد می تواند پرواز کند و به آرامی به زمین فرود آید؟ آیا کسی را دید از دور او را با تیر نشانه رفته و قصد نجات خود را داشت؟ بدیهی است ماهیت عمل حسن، بستگی به این امور دارد که هیچ یك در پوستهٔ خارجی فعل، روشن نیست. لذا در تئوری ما هر عمل ازدو جزء مقوّم ساخته شده است: پوسته خارجی و هسته درونی. هستهٔ درونی را هسته ارادی (Intentional) و یا ذهنی (Mental) نیز می نامند. بدون شك اسرار عمل، در هسته درونی نهفته است و اگر بخواهیم عمل را بشناسیم باید به این گنجینه راه پیدا کنیم.

ب. مطابق نظر ارائه شده در رسالهٔ متن، هسته درونی فعل نیز از بخش‌هایی تشکیل شده است:

(۱) تصویری که عامل از وضعیت حقیقی خود در ذهن داشته است؛

(۲) توصیفی که از مقصود ـ وضعیت مراد ـ داشته؛ یعنی وضعیتی که اراده او بر تحقق آن واقع شده و با ارتکاب به فعل، قصد تحقق آن را دارد؛

(۳) برنامه ـ پروتکل ـ عمل است که بنظر عامل، اگر جزء به جزء انجام شود وضعیت مراد را محقق می کند.

این سه جزء مهم که هسته درونی فعل را تشکیل می‌دهند، همراه با وضعیت حقیقی که عامل در هنگام عمل، در آن وضعیت بوده، چهار عنصر مهم در تحقق فعل و ماهیت آن محسوب می شوند.

ج. وضعیت حقیقی (و یا محیطی) مفهومی بسیار با اهمیت است: مقصود بخشی از عالم واقع است که عامل با آن درگیر بوده و فعل در آن بستر، متولد می‌شود. اما به محض تولد فعل، ممکن است وضعیت تغییر کند و در وضعیت جدید، همه ارکان سه گانهٔ هسته درونی فعل هم تغییر نمایند! به عبارت دیگر بین وضعیت حقیقی و فعل، رابطه دیالکتیك برقرار است. اما

عامل محاط در وضعیت حقیقی، الزاماً تصویر درستی از آن وضعیت ندارد، لذا آنچه را که عامل از وضعیت حقیقی می‌فهمد، تحت عنوان وضعیت مفهوم (درك شده) نامیده‌ایم. اما وضعیت مراد، توصیفی است از مقاصد عامل؛ یعنی می‌تواند متناقض هم باشد! ضمن آنکه عامل به آن تناقض آگاه نباشد. او فقط لیستی از خواسته‌ها را دارد، فکر می‌کند با اقدامـاتـی در عالـم عینی، چنـان وضعیتی به جـای وضعیت حقیقی می‌نشیند.

د. مدلی که ما برای عمل ارادی ارائه کردیم در واقع اعمالی را می‌پوشاند که «ماکس‌وبر» آنها را «عقلائی» می‌نامد. بدیهی است که این درجه از عقلانیت، پائین‌ترین سطح عقلانیت است و لذا ماکس‌وبر آنرا «عقلانیت خنثی» می‌نامد. در نظر وی فعلی عقلانی است که در آن اولاً هدف، روشن و غیرمتناقض باشد (برای عامل) و ثانیاً عامل برای نیل به آن هدف راهی را از میان راههای موجود (در نظر خود) برگزیده باشد. اما ما در مفهوم خود از عقلانیت فراتر می‌رویم. درواقع باید ما با «عقلانیت مثبت» به ارزیابی فعل بپردازیم. آنچه ماکس‌وبر، «عقلانی» می‌نامد ما آن را برای مصداق فعل ارادی شدن لازم می‌دانیم. لذا از اینکه آن را عقلانی بنامیم ابا داریم. عقلانیت علاوه بر ارادی بودن، باید ویژگی خاص فعل باشد. لازم به تذکر است که آرای ماکس‌وبر در شکل گیری تئوری ما در مورد عمل ارادی نقش عمده‌ای داشته است، لیکن تئوری ارائه شده در رساله متن از دستاوردهای منطقی ـ فلسفی معاصر بخصوص تألیفات «دانلددیویدسن» (D. Davidson) فیلسوف معاصر درباره ماهیت عمل ارادی استفاده کرده و بنای خاص خود را یافته است.

کاوش در ماهیت عمل ارادی، امروزه در مباحث بسیاری کاربرد دارد. مانند فلسفه ذهن، منطق جدید، زبان‌شناسی نظری، علوم کامپیوتر

نظری و بویژه هوش مصنوعی، جامعه‌شناسی، سیاست و روانشناسی (بویژه روانشناسی اجتماعی) و علم اقتصاد. و لذا باید بعنوان یکی از پربرکت‌ترین مباحث نظری به حساب آورده شود.

هـ . چرا بحث عمل ارادی اینقدر اهمیت دارد؟ زیرا عمل ارادی گوهر حقیقی انسان را می‌نمایاند! انسان چگونه جانوری است؟ مسلماً نطق، یك ویژگی بسیار مهم است. البته نطق، صرف صحبت کردن نیست، بلکه آنچه من از آثار ارسطو درباره «نطق» (Logos) می‌فهمم اینست که نطق دارای سه رکن عمده است: اول اینکه انسان می‌فهمد؛ دوم اینکه انسان می‌تواند فهم خود را بیان کند و سوم اینکه انسان می‌تواند فهم و بیان خود را تماشا کند. یعنی به ذهن فوق‌الذهن عبور کند. اما آیا «نطق» تمام گوهر انسانی را می‌نمایاند؟ مسلم نه! زیرا «اراده» از نطق استنتاج نمی‌شود. انسان «عامل» است. یعنی می‌تواند مصدر عمل ارادی باشد و این امر از نظر اهمیت هیچ دست کمی از نطق ندارد. از آن هم فراتر، هر سه ویژگی نطق به عنوان «اعمال ارادی» خاص قابل بیان هستند: «فهمیدن»، خود یك عمل ارادی است؛ «بیان فهم»، عمل دیگری است و عبور از ذهن فعال به ذهن فوق‌الذهن (ذهن ناظر) خود، عملی دیگر! یعنی اگر بگوئیم (انسان ناطق است) یکی از مهمترین اعمال انسان را که نطق است ـ و خود از سه عامل مهم تشکیل یافته ـ بیان کرده‌ایم. پس نطق و اراده دو ویژگی مهم گوهر انسانی هستند و حتی اراده (یعنی عاملیت ارادی) از لحاظ مفهوم، شامل مورد نطق هم هست. اما در فلسفه و منطق، کاوشها روی «نطق» متمرکز بوده است، در حالیکه عنصر مهمی مانند «عامل بودن» فراموش شده بود. قرن معاصرو بخصوص نیمه دوم آن می‌رود تا پرده از روی این غفلت بردارد و جای تعجب نخواهد بود که همین توفیقات اولیهٔ بدست آمده تا این اندازه کاربرد داشته باشد.

۴ـ عقلانیت ملاك ارزیابی عمل

همانطور که در رساله متن آمده است، برای ارزیابی عمل ارادی ـ در حد فرد یا عمل دسته‌جمعی مانند حکومت ـ ما از ترازوی عقلانیت استفاده می‌کنیم. برای احتراز از اشتباه در اصطلاح باید مجدداً تأکید کنم که مفهوم ما از عقلانیت در رساله با آنچه «ماکس‌وبر» عقلانیت مثبت می‌نامد ملائم است و آنچه وی صرفاً «عقلانی» می‌خواند ما آن را به نحو مندرج در مفهوم «عمل ارادی» داریم. برای ما، عقلانیت ملاك ارزیابی است، یعنی اگر عملی عقلانی‌تر (= عقلائی‌تر) بود، «مدرن‌تر» هم خواهد بود! و مدرن‌تر باید حتماً عقلانی‌تر هم باشد. بنابراین مهم خواهد بود که این ترازوی اساسی را توضیح دهیم و مبنای آن را روشن سازیم. ابتدا باید بین دو مفهوم از عقلانیت تمایز بگذاریم که یکی را «عقلانیت فنی» (Technical Rationality) می‌نامیم و دیگری را «عقلانیت اصیل» (Authentic Rationality) نامیده‌ایم.

الف. در عقلانیت فنی، دغدغه «توفیق» بسیار اساسی است و عقلانیت باید هرچه بیشتر این دغدغه را پاسخ بگوید. برای روشن‌تر شدن مسئله لازم است به ارکان سه‌گانه «فعل ارادی» یعنی وضعیت فهم شده از سوی عامل، وضعیت مراد و برنامه (پروتکل) عمل وی توجه کنیم و آثار این عقلانیت را در هریك از این ارکان ملاحظه نمائیم. در عقلانیت فنی، برنامه عمل مهمترین رکن است؛ همانطور که در رساله متن آورده‌ایم، این برنامه شامل توصیف یك رشته اقدامات است که ارتکاب اولینِ آن، عمل را بوجود می‌آورد. اگر از روش بیانی رساله استفاده کنیم، مطلب فوق را چنین می‌توان بیان کرد: فرض کنید عامل X به عمل A دست زده باشد؛ برنامه عمل وی P عبارتست از رشته $P = \langle P1, \ldots P_n \rangle$ که اقدام به P1 عمل A را متولد می‌کند. حال دغدغه توفیق اینست که آیا تبادر به اقدام، مطابق برنامه فوق، یعنی P ما را به هدف

که همان تحقق وضعیت مراد است می‌رساند یا نه؟ آیا این برنامه از جهت نیل به هدف سریعترین است؟ آیا کمترین تلاش و امکانات را می طلبد یا نه؟ و از این قبیل سؤالات.

در این تلقی از عقلانیت، روی دو رکن دیگر عمل، تأمل و تأکید زیادی نمی شود. مثلاً در فهم وضعیت حقیقی، به اولین و در دسترس ترین شرائط بسنده می کند. غالباً این تأمل به «محیط زیست» محصور می شود و امکانات صرفاً مادی و در دسترس، مورد تکیه قرار می گیرد. مثلاً به عنوان نمونه عامل X دنبال این نمی‌رود که جایگاه خود و وضعیت حقیقی خود را در عالم وجود بیابد و از آنجا شرایط را ارزیابی کند. بلکه وضعیت حقیقی را در «محیط زیست موجود» و غالباً مادی محصور می کند. دنبال ریشه وضعیت موجود نیست بلکه همان «لایه در تماس» کافی است. همچنین در مورد رکن دوم که انتخاب هدف است کاملاً «بی تفاوت» است. یعنی نمی گوید این هدف درست است یا نه! بلکه می پرسد قابل حصول است یا نه! قابل حصول بودن هدف، رکن اصلی در برگزیدن آنست. در اصطلاح «ماکس‌وبر» اینگونه عقلانیت تحت عنوان «عقلانیت توفیق محور» (به آلمانی Zweck Rationalität) مندرج می‌شود. پس به طور خلاصه در عقلانیت فنی، سؤالات اصلی که در هر عمل، پایه ارزیابی است عبارتست از:

* (یك). آیا برنامه عمل ته چه حد با توفیق قرین است؟
(دو). آیا هدف مورد اراده ـ وضعیت مراد ـ قابل حصول است؟

اینکه اینها سؤالات اصلی است بدین معنی نیست که عقلانیت فنی به سؤالات دیگری توجه ندارد، بلکه دو سؤال فوق در هر عمل مبنای عمدهٔ ارزیابی عقلانیت فعل می باشد.

ب .در عقلانیت اصیل (و یا اصالی)، دغدغه اصلی، «درستی» و یا به عبارت دیگر «حقانیت» فعل است و برای ارزیابی عقلانیت فعل باید دید که

این دغدغه چه اندازه جواب داده می‌شود. برای روشن شدن بیشتر موضوع، مجدداً باید برخورد این عقلانیت را با ارکان سه گانه فعل بررسی کرد. اول، درخصوص تصویر از وضعیت حقیقی است، در این نوع عقلانیت نباید در تشخیص وضعیت حقیقی، به محیط در تماس وامکانات در دسترس اکتفا نمود، بلکه باید براساس موقعیت در کل جهان (عالم وجود) تصویر را ترسیم کرد. یعنی تصویر وضعیت حقیقی تا اتصال به ریشه (اصل) ادامه پیدا کند. دوم، در مورد وضعیت مراد، سؤال عمده اینست که چرا عامل باید از بین تمامی انتخابهای ممکن، وضعیت مراد را برگزیند؟ آیا این انتخاب «درست» است؟ آیا این انتخاب صرفنظر از مسائل فنی (از قبیل درجه عملی بودن، میزان امکانات مورد نیاز و امثال آنها) آیا انتخابی «به حق» است؟ سوم، درمورد برنامه عمل (پروتکل)، علاوه بر نیل به مقصود که سؤالی فنی است، درباره «درستی» اقدامات نیز باید پاسخ داشت. به نحو خلاصه، در عقلانیت اصیل دو سؤال عمده پایه ارزیابی عمل است:

(یك). آیا انتخاب وضعیت مراد، درست (به حق) است؟

(دو). آیا پروتکل عمل، درست (به حق) است؟

بدیهی است دریافتن درستی «انتخاب»، فرد با مسئله‌ای بنیادی درگیر می شود و آن مبنای درستی همه کارها است! این مبنا به سرعت، فرد را به سؤال بسیار حساسی می کشاند که همانا وجود (معنی) در هستی وی و بلکه جهان است و اینکه آیا انسان برای غرض خاصی آفریده شده و دارای مسؤلیت ویژه ای است؟ آیا انسان دارای کمال حقیقی (سعادت) است، یا نه، صرفاً تولیدی انبوه از یك نوع دیگر از جانوران است؟ این سؤال عمیق‌ترین و اساسی‌ترین و فراگیرترین سؤال برای انسان است و لذا به حق باید سؤال «ریشه» یا سؤال از «اصل» خوانده شود و دلیل تسمیه «عقلانیت اصیل» هم دقیقاً از همین نکته است. مسئله «درستی»، «حق» و

«حقانیت» همه از همین ریشه آب می خورد. بدیهی است که ارزیابی عمل، مطابق «عقلانیت اصیل» می‌تواند نتایج بسیار متفاوتی با ارزیابی آن براساس «عقلانیت فنی» داشته باشد. «عقلانیت فنی» نوعی بریدگی در کنکاش به سوی سرچشمه دارد که هیچ توجیهی جز «عدم رغبت» سؤال کننده نمی تواند داشته باشد! بدیهی است این بدترین توجیه و دلیل از دید کشف حقیقت است و با اصل عقلانیت در تصادم می‌باشد. عقلانیت (مثبت) براساس تسلیم محض به حقیقت بودن است و بس. لذا کاوشگر باید بدون هیچ محظوری تا هر کجا که این مرکب حقیقت او را می کشاند، برود و در هر کجا این مرکب ایستاد، بایستد. «حوصله»، «رغبت»، «فرصت»، و امثال اینها تماماً «جعلی» (Conventional) است: لذا عقلانیت فنی بنظر من از دیدگاه «حقیقت محور»، ابتر می‌باشد.

ج. در غرب به خاطر سیطره دو ـ سه قرنهٔ اندیشهٔ لیبرال، بطور طبیعی «عقلانیت فنی» مطرح می‌گردد. زیرا در اندیشهٔ لیبرال، مسئلهٔ ریشه، مسئله‌ای بی‌معنی و یا بی‌ارزش اعلام شده است و لذا گشتن به دنبال حل آن، یا عبث است و یا بی‌فایده! مسلم اگر با عینك لیبرالیسم به ارزیابی عقلانی عمل بپردازیم، مسلم باید «عقلانیت فنی» مبنای این کار باشد. البته اینکه اصلاً «عقلانیت»، محور ارزیابی باشد، خود پیشرفت قابل توجهی نسبت به آنانکه به کلی منکر آن هستند محسوب می‌شود، لیکن «عقلانیت اصیل» بدون تردید نوع کامل و دقیق قاعده عقلانیت است. و لذا فعلی که در ارزیابی، مطابق آن نمره بیاورد باید نسبت به ارزیابی نوع دیگر، کاملاً «مدرن‌تر» و پیشرفته‌تر محسوب شود. چرا ما باید فکر کنیم لیبرالیسم نهایت تکامل است و مدرنیته منتج از آن، نهایت مدرنیسم؟ این یك «تابوی قرن» (بلکه چند قرنه) است و در واقع یك خرافهٔ تمام عیار به حساب می آید.

۵ ـ به سوی مفهومی «مدرن‌تر»از مدرنیته؛ فرامدرنیسم

اکنون با استفاده از مباحث گذشته، می‌توانیم سه مفهوم مختلف از «مدرن بودن» را با هم مقایسه کنیم و آنها را بر اساس «معقولیت» درجه بندی نمائیم:

در مرتبه اول، مفهوم بسیار رایج از مدرنیته است که در آن بکارگیری ابزار پیشرفته تکنولوژیك، علامت مدرنیسم است؛ قطع نظر از «عمل» فرد یا جمع با آن.

در مرتبه دوم، که پیشرفته‌تر است، مدرنیته براساس «عقلانیت فنی» است که مسلماً در مرتبه پیشرفته‌تری از تعریف اول قرار دارد. البته بکارگیری ابزار پیشرفته درآن مندرج است، لیکن هم به «عمل فرد» توجه دارد (به عنوان محور اصلی) و هم به معیار عقلانیت برای ارزیابی عمل. تنها اشکال آن عدم تسلیم قطعی و محض در برابر «حقیقت» است و «عقلانیت حقیقت محور» را به حسابگری فنی تنازل داده است.

در مرتبه سوم، مدرنیسم براساس «عقلانیت اصیل» است که در مرتبه پیشرفته‌تری نسبت به تعریف دوم قرار دارد؛ زیرا در آن علاوه بر آنکه «عمل»، پایه مدرن بودن است، معیار ارزیابی «عمل» نیز دقیقاً «حقیقی» است و هیچ عنصر جعلی (Conventional) در آن نیست.

تزی که در رساله متن ارائه شده است، اکنون به سهولت قابل طرح می‌باشد:

«جامعه اسلامی براساس مفهوم مدرنیتهٔ نوع پیشرفته، می‌تواند یك جامعه کاملاً مدرن باشد»!

جامعه اسلامی با مفهوم دوم از مدرنیسم، که در جوامع دموکراتیك لیبرال رواج دارد، ناسازگار است. در واقع، مفهوم اول از مدرنیته به یك مرض شبیه‌تر است تا یك اندیشه ناظر به یك واقعیت! «مدرن زدگی» است تا

مدرنیته.

برای سهولت در ارجاع، مدرنیسم مبتنی بر عقلانیت فنی را فقط با کلمه «مدرنیسم» خطاب می کنیم و مدرنیسم مبتنی بر «عقلانیت اصیل» را «فرامدرنیسم» (Postmodernism). البته من خوب می دانم که «فرامدرنیسم» خود بر همان اساس عقلانیت فنی نیز مورد استفاده قرار گرفته، لیکن حقیقتاً من در آن چیزی فراتر از مدرنیسم نمی بینم. تنها تغییر، در معیار عقلانیت است که می تواند ما را از مرزهای مدرنیته (براساس عقل فنی) فراتر برده و به افقهای جدید فرامدرنیسم آشنا کند. از آنجا که معتقدم ما در جامعه اسلامی ایران برای توسعه باید یکباره آهنگ «فرامدرنیته» ساز کنیم و توسعه ما به «فرامدرنیسم» نباید و نمی تواند از ویرانه‌های مدرنیسم عبور کند، لذا مناسب می بینم که این دو مفهوم را دقیقتر مقایسه نمایم. طبیعی است که ما مبنای مناسبی برای اینکار داریم و آن ساختار عمل است که مطابق تئوری ما اثر «عقلانیت» را در عمل فرد و یا جامعه (حکومت) می توان در جریان آن به راحتی تماشا نمود. این مقایسه را با تفصیل و دقت بیشتری دنبال می کنیم:

الف. مقایسه مدرنیسم و فرامدرنیسم در مورد تصویر از وضعیت حقیقی: همانطور که در مباحث تئوری برای عمل اشاره کرده ام، وضعیت حقیقی، بخشی از جهان واقعی است که عامل در عمل با آن مقابل می شود و بستری است که عمل در آن متولد می گردد. تصویری که عامل از این وضعیت دارد نقش مهمی در تصمیمات وی (چه در مورد وضعیت مراد و چه در مورد برنامه عمل) بازی می کند. اما این تصویر دارای سه رکن عمده است:

رکن اطلاعات، رکن علمی و رکن فلسفی (متافیزیك). در رکن اطلاعاتی، نقش تکنولوژی ارتباطی و انقلاب انفورماتیك بسیار مشهود

است؛ اینکه بتوان اطلاعات فراوان بدست آورد نیازمند «مشاهدات» بیشتر حواس انسانی است که مسلح به وسائل باشد؛ و سپس این اطلاعات را انبار کردن و دسته‌بندی نمودن (sorting) و پالایش (Process) کردن و بنحو قابل دسترس، ذخیره ساختن، نیازمند کشفیات جدید در علوم کامپیوتر و صنعت آن بوده است. بر این امر باید «هوشمندی فزاینده» ماشین‌ها را افزود که خود بعد جدیدی است. رکن اطلاعات در مدرنیته آغاز و در فرامدرنیته تداوم یافته و تکمیل خواهد شد. رکن دیگر، اساس «علمی» در فهم وضعیت است، زیرا اطلاعات هرگز جای «علم» را نمی گیرد، اما در پالایش مدلهائی که عالم از پدیدهٔ حقیقی می سازد، مسلماً نقش عمده ای دارد. عالم به کمك مشاهدات، ترجیحات خود را مدلل می کند و این امر، یعنی ملاك ترجیح یك مدل بر دیگری، مهمترین ضابطه حقیقت (و یا نزدیکی به واقع Verrisimilitute) است. «انسان فرامدرن»، در تکیه بر علم و در فهم وضعیت حقیقی نسبت به «انسان مدرن» هیچ تغییر و یا افتی ندارد. بهمین نحو است در «حکومت فرامدرن» نسبت به حکومت مدرن یا هر «تجمع» (Collective) فرامدرن نسبت به تجمع مدرن. (البته مقصود تجمعاتی است که مصدر «عمل ارادی» در مفهوم توسعه یافته از عمل ارادی فرد می تواند باشد). رکن سوم، بینش فلسفی به وضعیت حقیقی است و در اینجا من فلسفه را در مفهوم بسیار اصیل و سقراطی آن یعنی حکمت اولی (متافیزیك) به کار می‌برم. در اینجا یك اختلاف مهم بین دو تیپ ایده آل است: در تیپ ایده آل مدرنیسم، انسان مدرن از اسم متافیزیك می‌ترسد، از سؤال اصلی آن که همان سؤال ریشه و معنی وجود است، فرار می کند و صرفاً خود را به «امور فنی» زندگی مشغول می نماید. اما انسان در تیپ ایده آل فرامدرن در مرز «فیزیك» نمی‌ایستد و حتماً کاوش خود را به اعماق حقیقت تا هر کجا که نیاز باشد ادامه می‌دهد و برای او مرزهای متافیزیك و ورود بدان یك

«تابو» نیست. انسان فرامدرن وقتی خود را در وضعیت حقیقی می‌یابد، به کمك اطلاعات و علم، «محیط» خود را می‌شناسد اما این معرفت اکولوژیك او را از سؤال درباره معنی حقیقی این مقابله با وضعیت (Enconter) باز نمی‌دارد؛ حتماً «وضعیت» خود را با توجه به این معنی در ذهن به تصویر می‌کشد. نباید فکر کرد که این «زمینه فلسفی» چون چیزی برای اضافه کردن به علم انسان به وضعیت حقیقی ندارد، لذا تأثیری در کار ندارد. اشتباه بزرگ در همین جا است. «ریشه‌یابی» و مبنای «انتولوژیك» ممکن است به مفهوم رایج و متداول از علم، چیزی به معرفت علمی ما از وضعیت اضافه نکند، اما بهیچ‌وجه معرفت علمی آخر خط نیست! اتفاقاً این عمق فلسفی «متافیزیك» در عمل عامل و در انتخاب‌های وی می‌تواند بسیار مؤثر باشد. مثلاً در مورد دو فردی که در وضعیت دشوار قرار دارند و تمام راهها به رویشان بسته شده، یکی «خودکشی» را بهترین درمان می‌یابد و دیگری که خود را امیدوار به الطاف الهیه می‌یابد و راه را بسته ندانسته و خودکشی را حرام می‌داند، تفاوت عمده‌ای وجود دارد. البته در مفهومی مبنائی‌تر از «علم» می‌توان ادعا کرد که حوزه معرفتی فرد در فرامدرنیسم از وضعیت حقیقی خود نیز بهتر است.

ب. حال به وضعیت مراد توجه می‌کنیم: فرد در وضعیت حقیقی قرار گرفته، از آن تصویری در ذهن دارد و سپس اراده وی بر تحقق وضعیتی ایده‌آل قرار گرفته است. البته وضعیت مراد بصورت «توصیف» در ذهن عامل وجود دارد و می‌تواند در بطن آن توصیفات، حتی تناقض هم باشد که بر عامل پنهان است. «فردمدرن» چگونه به وضعیت مراد می‌رسد؟ در تیپ ایده‌آل مدرنیته، عقلانیت فنی حکم‌فرماست، و مطابق آن «درستی» یا «نادرستی» یك هدف، چندان اهمیتی ندارد؛ آنچه که مهم است «عملی بودن» یا «نبودن» آن هدف است. البته «قانونیت» در یك جامعه مدرن مدنی،

حتماً بخشی از شرایط عملی بودن است، لیکن «چرتکه»، باید تصمیم نهایی را بگیرد! اما در تیپ ایده آل فرامدرنیته، فرد «دغدغه درستی» را در همه احوال دارد و رفتارش باید به نحوی باشد که از عهده این دغدغه برآمده و توجیهی معقول یافته باشد. برای وی انسان دارای هدف، سعادت، کمال، وظیفه‌ای اصیل است. کارها براساس اینکه در آن جهت باشند یا نباشند «درست» یا «غلط» می‌شوند. «درستی» همانطور که در قضایا مبنا دارد، در اعمال هم دارد. بهترین انتخاب برای فرد تنها با ملاك «عملی بودن» (Feasibility) تعریف نمی شود؛ بلکه اولین تست بر اساس مسؤلیت و وظیفهٔ اصیل انسان در آن وضعیت است، سپس تست عملی بودن باید صورت گیرد. «ماکس‌وبر» در دسته‌بندی افعال عقلانی در همان ابتدا متوجه این مسئله شده بود و یك مجموعه‌ای از افعال ارادی تعریف کرد که در آن «عامل» مقدم بر «عملی بودن»، دارای ترجیحاتی است و اینها را افعال هدف محور (Zweck Rationalität) خوانده است؛ در مقابل افعالی که عامل در آن صرفاً بر اساس عملی بودن هدف را برمی گزیند: (Wert Rationalität) از اینجا مسئله اصالت دادن به وظیفه آغاز می‌شود: قبل از توفیق باید به انجام وظیفه اندیشید! و تحقق وضعیت مراد باید با وظیفه کنار بیاید و به نفع آن اگر لازم بود، استعفا دهد.

«انسان مدرن» دنیا را از لحاظ بدی و خوبی کاملاً یك رنگ و مات می‌بیند و فقط «عملی بودن» می‌تواند آن را جالب و یا بی‌ارزش کند؛ در حالیکه برای فرد در تیپ ایده‌آل فرامدرنیته، دنیا پر از بد و خوب است و هرچیز حسابی دارد که باید کشف شود؛ و انسان در هر وضعیتی که قرار می‌گیرد باید وظیفه اصلی خود را بداند و این ابتدای بصیرت است، همچنین باید راه انجام آن وظیفه را نیز بداند که کمال بصیرت است. «موفق» کسی است که عمل به وظیفه کند خواه به وضعیت مراد برسد و یا نرسد!

ج. با بحثهائی که تاکنون داشتیم کاملاً روشن است که در رکن سوم عمل، یعنی برنامه اقدام، باید بین مدرن و فرامدرن تفاوت عمده وجود داشته باشد. بخشی از دوگانگی توفیق و وظیفه به این ناحیه هم سرایت می کند؛ بنحو اجمال تفاوتهای عمده را می توانیم چنین برشماریم: انسان مدرن هنگامی که می خواهد برنامه ای را برای عمل برگزیند مهمترین دغدغه ای که در ذهن دارد اینست که آیا این برنامه با بهترین راندمان، باعث تحقق وضعیت مراد می شود یا نه؟ بدیهی است که این یك دغدغه کاملاً فنی است. البته انسان مدرن، تخلف از قانون نمی کند، لیکن در چارچوب قانونی بودن، خود بخشی از تکنیك بوده و در محاسبه عملی بودن وارد است. اما برای فوق مدرن، برنامه عمل برای نیل به هدف است و در هر مرحله هم باید عملی «درست» باشد! «درستی» فراتر از قانونی بودن است.

در واقع برای انسان مدرن، تماشای فرد فوق مدرن می تواند مسئله ساز باشد: بنظر او گاهی فوق مدرن «فناتیك» یا «بنیادگرا» می شود؛ به عملی بودن هدف فکر نمی کند و... قس علی هذا در حالیکه «انجام وظیفه» خود بخشی از هدف است، یعنی از دیدگاه فوق مدرن هیچ خللی در ارکان عمل وجود ندارد؛ همواره برنامه عمل باید درصدد تحقق وضعیت مراد، باشد. اما در وضعیت مراد، انجام وظیفه، خود یك جایگاه دارد.

۶ ـ از فرد تا جامعه مدنی

قبلاً در چند مورد اشاره کرده ام که فرد عامل، عنصر اساسی است و در واقع «عمل» سنگ زیربنای پدیده های اجتماعی است. اما از ترکیب افراد به عنصر «جمع» می رسیم و اگر این ترکیب به اندازه ای قوی باشد که امکان عمل دسته جمعی (Collective) را بوجود آورد در آنصورت با تجمع عامل روبرو هستیم. بهترین نوع این تجمّعات عامل، تجمع (یا جامعه)

مدنی (Civil Society) است که در آن حکومت وجود دارد. از آنجا که در این بحث ما علائق جامعه شناختی نداریم به تجمعات میانی (میان فرد تا جامعه مدنی) کاری نداریم و صرفاً به جامعه مدنی نگاه می کنیم. مفهوم مدرنیته و فرامدرنیته کاملاً درمورد جامعه مدنی نیز قابل توسیع است و با همان ملاك عمل ارادی و عقلانیت تعریف می شود و عقلانیت فنی و اصیل، مرز بین مدرنیسم و فرامدرنیسم را می سازد. البته ارکان عمل، مطابق تئوری ما در جامعه مدنی، میدان کمال حقیقی دارند و لذا، تئوری ما نشان می دهد که چرا کمال فرد در جامعه مدنی است! فی المثل فهم وضعیت حقیقی را در نظر بگیرید. در عمل فرد این کار توسط ذهن شخص انجام می شود و می تواند کاملاً شخصی (Subjective) باشد؛ در حالیکه در جامعه مدنی، مثلاً اگر حکومت به عملی مبادرت می کند، فهم وی از وضعیت می تواند توسط جمع زبده‌ای از کارشناسان انجام شود که مسلماً یك پروسه دقیق و کاملاً غیرشخصی می باشد. «کمال» عمل در این رکن، کاملاً ظاهر است: آنچه از فرد در فهم فردی می تواند حاصل شود، نسبت به امکان فهم حاصل از یك تلاش جمعی بسیار ناچیز است، بهمین ترتیب در سایر ارکان عمل می توانیم مقایسه را ادامه دهیم. پس جامعه مدنی، از لحاظ «عمل» در واقع تکامل عاملیت انسان است!

به عنوان نمونه، حوزه قدرت حکومت را در دو تیپ ایده آل «مدرن» و «فرامدرن» با هم مقایسه می کنیم. در تیپ ایده آل مدرن، ملاك مشروعیت حکومت، قرارداد اجتماعی است و حوزه مسؤلیت حکومت، حفظ امنیت است. امنیت در این مفهوم، شامل حدود شخصیه است تا امنیت عمومی و کشور. اساس کار این است که بهترین وضعیت می بایست وضعیتی باشد که در آن هر کس بتواند کار خود را با آزادی بکند؛ لیکن این مسئله بلافاصله منجر به جنگ می شود، لذا باید برای هر کس یك فضای آزادی تعریف کنیم

که در داخل آن فضا وی نسبتاً آزادی کامل دارد و بیرون آن در حدی که معارض با دیگری نشود! دولت وظیفه‌اش حفظ امنیت حدود است. لذا حکومت و حاکم مثلاً حق هدایت و ارشاد ندارد؛ حق ندارد به مردم بگوید چگونه در زندگی فردی خود باشند، بلکه فقط ژاندارم است و بس. این مبنای رفتار دموکراسی لیبرال است که جامعه مدنی مدرن را می سازد. حال به تیپ ایده آل فرامدرن توجه کنیم: مشروعیت حکومت از مسئله اصالت وظیفه، حاصل می شود و حاکم مبتنی بر وظیفه هم باید جامعه را هدایت کند و هم آن را نگهبانی! حوزهٔ اختیارات حاکم می تواند تا زوایای بسیار باریك از زندگی فرد، عنداللزوم برود! البته نباید به یاد وضعیت‌های دوره ماقبل مدرن بیافتیم و وحشت کنیم! بلکه این مسئولیت ارشاد در زمینه رشد سایر اجزاء جامعه مدنی معنا دارد، مثلاً در جامعه اسلامی امر به معروف یا نهی ازمنکر وجود دارد و پایین‌ترین فرد می تواند بالاترین عنصر سیاسی را امر به معروف یا نهی ازمنکر کند. بدیهی است این ساختار با اختناق همخوانی ندارد، لذا نباید به محض مطرح شدن دائره وسیع اختیارات حاکم، به فکر سوءاستفاده های یك حاکم فاسد افتاد، البته فساد حکومت و حاکم به مراتب خطرناکتر از فساد فرد است و اگر دست حاکم بیشتر باز باشد، فساد او سخت تر! اما تنها نوع فساد درحکومت، «خودکامگی» و «استبداد» نیست، برای روشن شدن مسئله کافی است توجه کنید که در بهترین مدل دموکراسی در یونان، سقراط حکیم به جرم هدایت‌گری اعدام شد! این می تواند بزرگترین فساد باشد. من معتقد هستم که این زمینه، بسیار جالب است و می توان مسائل مختلفی از قبیل آزادی، تسامح اجتماعی، قانون، کارآمدی و غیره را بین دو تیپ ایده آل مقایسه نمود. هر یك از اینها به ما نکات جالبی را نشان خواهند داد. در واقع این یك معدن بکر برای تحقیق و کاوش علمی است.

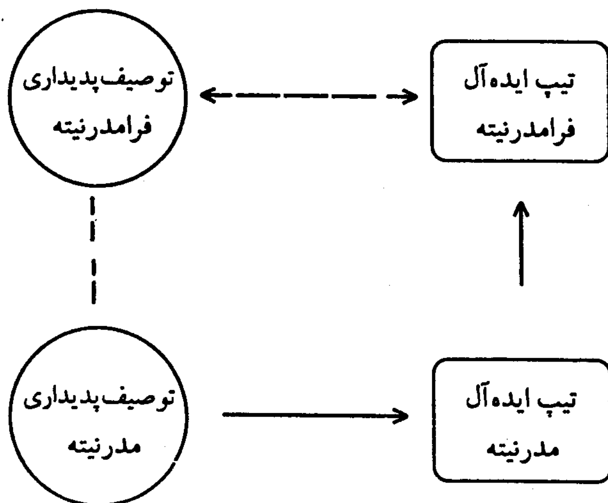
۷ـ توصیف فنومنال و ساختار تیپ ایده آل

در کاوشی که در رساله آمده است از روش خاصی استفاده کرده ایم که توضیح آن مفید خواهد بود. همواره پدیده عینی (فنومن Phenomen) نقطه آغاز است؛ و توصیف آن، آنطور که پدیده دریافت می شود، عینی ترین پایگاه آغاز بحث خواهد بود. اما این صورت پدیداری باید در یك پروسه «رفض» ساختار اصلی و منطقی خود را روشن کند و در ضمن فاصله خود را هم از آن ساختار معین کند. سپس تحولات در ساختار منطقی، قطع نظر از تحولات پایداری، ما را به افقهای جدید می‌رساند که تیپ ایده آل کاملتر باید محسوب گردد.

در بحث جاری از تعریف و توصیف (معمولی) مدرنیته آغاز کردیم و مفهوم ایده آل آن را ساختیم و سپس آن ساختار را به شکل منطقی ـ عقلی کامل کردیم و به تیپ ایده آل فرامدرنیته رسیدیم. حال می توانیم فرامدرنیته عینی (پدیداری) را نیز با آن مقایسه کنیم! و از این تقابل بحثهای جدی زیادی کشف می‌شود. شکل زیر این سیکل را می نمایاند.

امروز فرامدرنیته، بنحو عینی در حال ظهور است و مقایسه آن با تیپ ایده آلی که توصیف کردیم خیلی چیزها به ما می‌آموزد. برای روشن شدن این رگهٔ پربرکت از حقائق اجتماعی، چند قدمی برمی‌داریم. برای اینکه تصویری پدیداری (فنومنال) از فرامدرنیته پیدا کنیم چه باید بکنیم؟ راه آسان اینست که به نوشته های سردمداران معروف آن اندکی توجه کنیم مثلاً سه نویسنده معروف: ژاك بودریار ـ J. Baudrillard ژاك دریدا ـ J. Derrida و میشل فوکو Michel Foucult، می توانند نمونه های مبنائی برای بدست آوردن وضعیت فنومنال مدرنیسم باشند. پرواضح است که این راه، آسان ولی بدون اشکال نیست. زیرا آنچه اصل است صورت حقیقی پدیده ای است که در عالم خارج وجود دارد. فهم این صورت حقیقی باید

مبتنی بر روش درست و پاسخگو به ضابطه حقیقت باشد و لاغیر. در مورد استناد هر یك از موضوعات مربوط به «فهم» یا «اعتقاد» و «عمل» به جامعه یا هر «تجمع عامل»، ما با مسائل روش شناختی بسیاری روبرو می‌شویم. آمارگیری و پرسشنامه پرکردن بی‌ارزش نیست. اما مسلماً ارزش بالائی هم ندارد. در چنین وضعیتی است که من راه آسان را برای خواننده رساله مطرح کرده‌ام، در حالیکه به نواقص آن کاملاً آگاهم. مدرنیسم سخنگو ندارد و آنانکه درباره آن قلم زده‌اند هم در مواضع مختلف بسیار گوناگون گفته‌اند. مثلاً مواضع زیر را مرور نمائید:



ـ مدرنیسم در کشف ماهیت انسان که سعی کرد از روشهای علوم طبیعی استفاده کند سخت به اشتباه افتاد و تصویری نادرست از تاریخ پیدا کرد! ما باید از کلی گرائی اجتناب کرده و هر فرد و هر عمل وی را به عنوان «مهم» تحت مطالعه قرار دهیم.

ـ دموکراسی از طریق قرارداد اجتماعی و انتخاب نماینده، یك

دروغ آشکار است و هیچ مبنای عقلی قابل دفاع برای اعمال قدرت ندارد!

- آزادی و تسامح یك فریب در جامعه لیبرال می باشد.

- پرداختن به امور فنی فقط فرار از مسأله است.

- «حقیقت» هیچ مبنائی ندارد و بشر کاملاً یله و رها و بی پناه است!

- «حرف زدنها» صرفاً بازی است. متون معنی اصیل ندارند که روی آن دعوا کنیم، هر کس باید هرچه می خواهد در معنای متن تزریق کند!

- مدرنیسم یك سراب بیش نبوده و بشر امروز در بن بست کامل است.

- حکومتهای لیبرال - دموکراسی هیچ مشروعیتی ندارند و تنها مشارکت درست سیاسی این است که فرد با آنها درگیر شود!

در واقع فرا مدرنیته (پدیداری) دربارهٔ فهم، تاریـخ، روش معرفت یابی، مبانی فلسفی هستی، سیاست، اقتصاد، جامعه شناسی و ماهیت انسان حرف دارد. البته حرفها هم همه یکسان نیستند. من نمی خواهم به دقت به تحلیل اندیشه های آنان بپردازم. لیکن می خواهم بگویم:

این متفکران نقص عقلانی مدرنیسم را خوب دریافته اند و چون گرفتار تابوهای فراوان هستند جرئت پاره کردن بندها و حرکت به سوی مبنای اصلی و منطقی را نیافته اند. فاصله فرامدرنیسم موجود و تیپ ایده آل آن گویای عوامل و سوابقی است که هر یك اهمیت فراوانی دارد.

۸. تمدن نوین براساس عقلانیت اسلامی

۸ . تمدّن نوین براساس عقلانیّت اسلامی*

اشاره

در نیمهٔ دوم قرن بیستم از برکت وجود مبارك حضرت امام (قدس سره) دو هدیهٔ گرانبها به بشریت عرضه شده است: یکی نظام جمهوری اسلامی در ایران به عنوان یك نمونه از حکومت اسلامی و دیگری نهضت عظیم احیای اسلام در میان مسلمانان جهان. این دو نعمت بزرگ قابل درك نیستند مگر اینکه آنها را در پرتو وسیع تری ببینیم و دراین زمینه، تعبیر «تمدن جدید» که با فرهیختگی تمام از سوی مقام معظم رهبری، عنوان گردید، بی‌تردید نیکوترین «سرنخ» است. امروز ما نیاز مبرمی را در عالم فکر احساس می‌کنیم: این نیاز از یکسو برای روشن کردن مبانی عقلانی حرف ما در دنیا است و از سوی دیگر برای پیشبرد و توسعه جوهری نظام اسلامی

---

* این مقاله اولین بار در مجله مجلس و پژوهش، شماره ۱۷ (مهر و آبان ۱۳۷۴)، صفحات ۱۱ الی ۲۳ به چاپ رسیده است.

در ایران است.

رساله‌ای که خدمتتان تقدیم می‌شود در واقع یك رساله توضیحی[1] است و هر بخش و حکم آن دارای برهانهای مفصلی است که در آثار مختلف خود آورده؛ لیکن عرضه اجمالی آن برای جلب توجه اندیشمندان حوزه سیاست و معارف اجتماعی نیز مفید است. ان شاءالله.

۱ـ چه چیز تمدّنها را می‌سازد و آنها را از هم متمایز می‌کند؟ بدون شك این مهمترین سؤالی است که کاوشگران حوزهٔ تمدّنها باید در سرتاسر تحقیق خود به پاسخِ آن متکی باشند. برخی به جوابی ساده (و بلکه ساده لوحانه!) اکتفا می‌کنند؛ از قبیل اینکه: مجموعه‌ای از عقاید و رفتار عمومی همراه با آداب و رسوم! این پاسخ راه گشا نیست. پاسخ درست اینست که تمدّنها با عمومی شدن عقلانیّتها بوجود می‌آیند و با تعبیر آنها تغییر می‌کنند و با افول آنهم زائل می‌شوند و عقلانیّت عمومی شده را «فضای عقلانی» می‌نامیم. بنابراین با دو مسأله مهّم روبرو هستیم: عقلانیّت (قبل از اینکه عمومی شود) چه ساختاری دارد؟ و دیگر اینکه در چه شرائطی یك عقلانیّت امکان عمومی شدن پیدا می‌کند؟

۲ـ حال می‌پرسیم که جوهر عقلانیّت چیست؟ عقلانیّت مبنای «عمل» و ارزیابی آن است. انسان موجودی عامل است و عاملیّت یعنی اینکه از انسان «عمل ارادی» صادر می‌شود و در اعمال ارادیِ انسان تمام هنر انسان بودن زمینهٔ ظهور دارد! عقلانیّت به سؤال بسیار مهّم «چه باید کرد؟» پاسخ می‌دهد: چه در سطح کلّی و چه در وضعیّت خاصی که محلّ تولّد عمل است. عمل ارادی دارای سه رکن مهم است:

رکن اوّل، تصویری است که عامل از وضعیت دارد. وضعیت بخشی

---

1. Expository

از حقیقت خارجی است که مربوط به عامل و عملِ در آستانهٔ تولد می‌باشد؛ بدیهی است که کمال این رکن در داشتن تصویری هرچه نزدیکتر به واقع است و این امر درجه عقلانیت را می‌رساند.

رکن دوّم، به تصویر کشیدن وضعیّت مراد است؛ یعنی عامل از بین اقیانوسی از امکانات یکی را برمی‌گزیند و آن را «مورد اراده» قرار می‌دهد. عقلانیّت مبنای توجیه این انتخاب است.

رکن سوّم، برنامهٔ اقدام است؛ یعنی عامل برای تحقق وضعیّت مراد با توجه به امکانات و شرائط و معیارها «راهی» را برمی‌گزیند. عقلانیّت درجه هدایت به مقصود، به کارگیری بهینهٔ امکانات و حفظ «حدود» مشروعیت عمل است.[۲]

ملاحظه می‌کنید که عقلانیّت در سرتاسر عمل جریان دارد و صرفاً یك برچسب زائد بر عمل نیست.

۳ـ فکرهای ژرف و کمیاب، مسأله عقلانیّت را تا ریشه و بن دنبال می‌کنند و برای آن بنیانی می‌سازند امّا وقتی عمومی شد بدین معنا نیست که همه این دقّت و ریشه‌یابی را تکرار کرده‌اند؛ بلکه «عمومی شدن» یعنی مردم یك جامعه (یا جوامع) عقلانیّتی را به تدریج پذیرا می‌شوند و اعمال خود را با آن مبنا سامان می‌دهند. در آن صورت آن عقلانیّت مبنایِ «عمل» جمع شده است و در ارزیابی ساختارهای اجتماعی مربوطه بکار گرفته می‌شود. از همه مهمتر: «تمدّن» محصول عمل جمعی است و لذا مظاهر تمدّن همه و همه براساس عقلانیت پایه ـ که عمومی شده ـ توجیه لازم خود را می‌یابند. تعامل بین تمدنها نیز براساس عقلانیّتهای آنها قابل توجیه است:

---

۲. ر.ك. به: محمدجواد لاریجانی، حکومت، بحثی در مشروعیت و کارآمدی، (تهران: انتشارات سروش، سال ۱۳۷۴)، فصل دوم.

تأثیرگذاری و تأثیرپذیری، همزیستی یا تقابل. هرگز نباید تعامل ملتها و حکومتهای تمدّنها را جوهر این داد و ستد بدانیم. ملتها و حکومتها می توانند تعامل متفاوتی داشته باشند، و فقط هنگامی این امر به تمدّن آنان قابل انتساب است که بین عقلانیّتهای مربوطه بتوان روابط را توجیه کرد. البتّه فاصله با تیپ ایده آل (نسخهٔ مطابق عقلانیّت) خود گویای عوامل مؤثّر در اعمال است که در جای خود باید مورد توجّه قرار گیرد.

از سوی دیگر، پذیرش عمومی یك عقلانیّت به شرائط اجتماعی و عوامل روانی و البتّه درك فلسفی (واقعی) ربط دارد. مثلاً طبیعی است که مردمِ به تنگ آمده از زورگوئی اصحاب کلیسا، علیه زورگوئی و تعالیم کلیسا پذیرش بالائی داشته باشند؛ یعنی اگر ندائی بگوید این اصحاب بر باطلند و ضمناً زنا و شرب خمر و دنیاپرستی هم که کلیسائیان اینقدر بَدِ آن گفته اند، چندان بد نیست، مردم همهٔ این «بسته» را پذیرا هستند! عکس این وضعیّت هم ممکن است: اگر در جامعه ای لیبرال و دموکراتیك آشوب و بی نظمی بالا بگیرد و فساد و بی بندوباری به نهایت برسد، مردم سرخورده پذیرای یك دیکتاتوری خواهند بود که در کنار ایجاد نظم دهها کار دیگر را هم تحمیل می کند!

۴ـ دوران مدرنیته، که تمدّن فعلی اروپا و آمریکا را می‌پوشاند، توسط نوع خاصّی از «عقلانیّت» قابل تعریف است که آنرا می‌توان «عقلانیّت لیبرال» یا «عقلانیّت فنّی» نامید. پاسخ این عقلانیّت به سؤال «چه باید کرد؟» را عمدتاً حول محورهای زیر می توان خلاصه نمود:

(الف) ـ باید سؤال «چه باید کرد؟» را جدا از مسأله ریشه و معنای هستی دنبال کرد. عدم توفیق تلاشهای فلسفهٔ اولیٰ نشان داده است که ریشه یابیِ وجود مسأله ای بی سرنوشت است و بهتر است فرض کنیم ما انسانها هم صرفاً نوع دیگری از جانوران هستیم که دارای قابلیتهای ویژه

می باشیم، همانطور که در هر نوع این ویژگیها وجود دارند.

(ب) ـ بهترین حالت این بوده که هرکس هرچه می خواهد بتواند بکند! آزادی کامل در عمل! زیرا، ظهور هر خوبی و کمال ادعّا شده در چنین شرائطی محتملتر هست. امّا امکان چنین آزادی عملی وجود ندارد زیر انسانها بلافاصله در تعارض منافع قرار می گیرند؛ لذا دولتها اختراع شده اند تا برای افراد حدود آزادی ممکن را در وسیعترین شکل البته بدون تبعیض و تفاوت تضمین کنند. لذا وظیفهٔ حکومت صرفاً «تأمین» است؛ یعنی حفظ امنیت در همهٔ ابعاد آن. قانون یعنی تعریف مرزهای آزادی افراد، دولت نه وظیفهٔ وعظ و نصیحت دارد و نه وظیفهٔ ارشاد.

(ج) ـ در دایرهٔ آزادی قانونی، فرد یا هر تشکل عامل، باید برای «بیشترین نفع» کار کند و این تنها ضابطهٔ عقلانی قابل دفاع در پایهٔ عمل است. امّا «نفع» چیست؟ ماهیت آن به تناسب نوع اعمال تعیین می شود:

در اعمال اقتصادی، «نفع» سودی است که از سرمایه گذاری حاصل می شود و این سود از تبادل ناشی شده و محصول یك تلاش برنامه‌ریزی شدهٔ عقلانی و مستمر و به دور از بکارگیری زور می باشد و عمدتاً براساس «سرمایه» هم اندازه گیری می شود (ماکس‌وبر).

در اعمال سیاسی، «نفع» عبارت است از کسب قدرت سیاسی بیشتر از طریق دموکراتیك و بدون توسّل به زور؛

در اعمال فردی، «نفع» عبارت است از کسب «لذّت» بیشتر و «زحمت» کمتر (بنتام). لذا کار کسی که لذّت خود را در شهوت‌رانی می بیند به همان اندازه عقلانی است که کار کسی که لذت خود را در عبادت پروردگار می بیند! البته کار این افراد می تواند در عین حال غیراقتصادی و یا غیرسیاسی (از لحاظ نفع) باشد!

۵ ـ عقلانیّت لیبرال دارای نتایجی ضروری است که اگر در آغازِ

رواجِ این امر روشن نبود، امروز در انتهای قرن بیستم، همه را «شفاف» مشاهده می‌کنیم:

اوّل، ظهور نظام سرمایه‌داری (کاپیتالیستی) و رشد و توسعهٔ ناشی از آن در حوزهٔ اقتصاد، اوّلین نتیجهٔ مهم عقلانیّت لیبرال است. مثلاً «تجارت» را در نظر بگیرید؛ تجارت هزاران سال سابقه دارد، امّا عقلانیّت لیبرال سنّت جاری و قدیمی را کاملاً دگرگون کرد:

● «استمرار» سبب شد که تجّار مدرن به جای محاسبهٔ نفع در حمل تک‌محموله‌ای، دنبال بدست آوردن بازارهای ثابت و قابل اطمینان بروند.

● «تبادل» از رکود سرمایه جلوگیری کرد و به نحو مدام تحرّک سرمایه را لازم آورد.

● برنامه‌ریزی عقلائی، بکارگیری پیشرفته‌ترین و کارآمدترین روشهای اطلاع‌گیری، انتقال و گمانه‌زنی تجاری را بوجود آورد. پیشرفت سازمان یافتهٔ علم و تکنولوژی به جای دنبال کردن «عاشقانه» یا آماتوری علم، همه ناشی از همین نظام است زیرا علم و تکنولوژی در کارآمدتر کردن نظام کاپیتالیستی نقش تعیین‌کننده دارند. علما به نحو طبیعی به سوی کاوش در حوزه‌هائی کشیده می‌شوند که برای تلاش در آن زمینه‌ها «اعتبار» وجود دارد و امکانات عرضه می‌گردد.

دوّم، در حوزهٔ سیاست، نظام دموکراسی لیبرال پیدا شد، «نمایندگی»[3] نقش عمده پیدا کرد، مشروعیّت براساس قرارداد اجتماعی استوار شد، «آزادی بیان» و «تسامح» اعتقادی لازم آمد. حدود این امر فقط «امنیت» خواهد بود. حتّی رعایت «عفّت عمومی»[4] از باب این است که عدم

---

3. Representaion
4. Public Moral

رعایت آن باعث ناهنجاری است و ناهنجاری ناامنی می‌آورد.

آزادی فعالیت احزاب و پارلمان و امثال اینها همه از نتایج عقل لیبرال در حوزهٔ سیاست است. اینکه بتوان به نحو «غیرزورمدارانه» از نردبان قدرت بالا رفت و با روش غیر خشونت‌آمیز به پائین کشیده شد، همه از محصولات ضروری عقل لیبرال است.

سوّم در زندگی فردی، بی‌بندوباری شهوانی، از بین رفتن اهمیت خانواده و روشهای مختلف تبرّج و لباس پوشیدن‌ها و غیره، همه نتیجهٔ عقل لیبرال است که در آن عقلانیّتِ «لذّت‌پرستی» به نحو رسمی پذیرفته شده است.

تمدّن امروز غرب که عمدتاً در اروپا و آمریکا مستقر است، تمدّنی است که محصول عقلانیّت لیبرال است و تمام خصوصیات آن توسط این اصل قابل توضیح می‌باشد. از سوی دیگر، عقلانیّت لیبرال توسط چند نفر و به عنوان رسمی اعلام و اِعمال نشده است؛ بلکه مبانی نظری آن در طیّ لااقل چهار قرن توسط فلاسفه، دانشمندان و نویسندگان بسیاری مورد بررسی قرار گرفته و تبلیغ شده است و به همین تدریج هم در میان مردم تبلیغ شد تا به صورت یك فضای عقلانی مورد قبول عمومی درآمد و در نیمهٔ دوم قرن بیستم، در سرتاسر اروپا و آمریکا و کانادا و برخی کشورهای دیگر سیطره پیدا کرد. البته در قرن بیستم شاهد ظهور عقلانیّت دیگری هم بوده‌ایم و آن «عقلانیّت ماتریالیسم دیالکتیك» و یا «عقلانیّت کمونیستی» بوده است که با سرعت ظاهر شد، رسمی شد، تحمیل شد و هرگز ریشهٔ عمیق ندوانید و در آخر قرن منسوخ شد. مقصودم این است که پذیرش عمومی را از دست داد و ساختارهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی آن هم از هم پاشیده شد. لیکن عقلانیّت لیبرال ریشهٔ عمیقی در فکر مردم غربی دارد و با تدریجِ طبیعی‌تری رشد کرده است. البته این بدان معنا نیست که

غیرقابل انحلال و یا انقراض باشد.

نکتهٔ دیگر، تحول «فرامدرن» است که آن را نیز به کمک مفهوم عقلانیّت می‌توانیم بهتر بفهمیم: هم‌اکنون حدود دو دهه است که اندیشمندان پیشرو در غرب مبانی عقلانیّت مدرن را مورد تردید قرار می‌دهند و به سوی عقلانیّت جدیدی حرکت می‌کنند. طبیعی است که پیش‌بینی کنیم اگر این عقلانیّت جدید همه جاگیر شود، در آن کشورها باید شاهد ظهور تمدّن دیگری باشیم. این تمدّن فرامدرن می‌تواند بر ویرانه‌های تمدّن مدرن ساخته شود و یا از دلِ آن ـ بدون طیّ پروسه اضمحلال ـ زائیده گردد. پیش‌بینی من شقّ دوّم است. البته عقلانیّت فرامدرن هنوز در مراحل بسیار ابتدائی است، لیکن دوران تکوین خود را همزمان چه از لحاظ نظری و چه از لحاظ مقبولیّت عمومی طیّ می‌کند.

۶ـ در نیمهٔ دوم قرن بیستم، ما شاهد ظهور عقلانیّت نوع دیگری در. جهان اسلام هستیم. مراحل اوّلیّهٔ این عقلانیّت در ایران مقبولیّت عمومی پیدا کرد و آنقدر موج عظیمی به راه انداخت که منجر به تولّد نظام حکومتی خاصی (حکومت اسلامی) شد و امواج آن در کشورهای دیگر اسلامی با قدرت پیش می‌رود. البته هم‌اکنون در مراحل اوّلیّهٔ تکوین نظری این عقلانیّت و به طور همزمان گسترش مقبولیّت عمومی آن در جهان اسلام هستیم. اگر این عقلانیّت سیر تکامل خود را طیّ کند بدون شك «تمدّن نوینی» را به جهان عرضه خواهد کرد. می‌توانم بگویم که این تمدّن از لحاظ انتساب به اسلام به مراتب قوی‌تر از چیزی است که در تاریخ به اسم تمدّن اسلامی از آن یاد می‌شود. زیرا آن تمدّن پس از آغاز در زمان حیات پیامبر اکرم(ص) به سرعت راه دیگر در پیش گرفت! سؤال مهم این است که آنچه ـ مثلاً ـ در دورهٔ عباسی و سلاطین ایرانی از حکومت و فلسفه و معارف دیگر ظاهر شد، محصولاتی در فضای عقلانیّت اسلامی بود که پیامبر اکرم(ص)

عرضه کردند یا نه؟ اگر معتقد باشیم که از فضای عقلانیّت اسلامی فاصله داشت در آن صورت می‌توانیم منتظر باشیم که جوانهٔ تمدّن جدید، تمدّنی خالص‌تر به دنیا عرضه کند! این چالشی بسیار بزرگ است. راه آسانی نیست. از بعد نظری نیاز دارد که ژرف‌اندیشان امّت اسلامی ساختارهای نظری لازم را عرضه کنند و به تدریج هم نقد و اصلاحِ شوند و هم مقبولیّت عمومی پیدا کنند. در بعد تاریخی (تحقق جمعی) حتّی چالش مهمتری در پیش داریم: ما در دوره‌ای زندگی می‌کنیم که عقلانیّت لیبرال، بدنبال فتح‌الفتوح می‌گردد و جهانگشائی کامل را در دسترس می‌بیند. لذا با همهٔ امکاناتی که تمدّن غربی در دست دارد ـ و این امکانات بسیار وسیع و قوی و نافذ هستند ـ به اندیشهٔ بشریّت هجوم برده است. اطفال نه تنها از بدو تولد در معرض امواج تحمیلی عقلانیّت لیبرال قرار دارند که هم اکنون دست‌کاری ژنتیك بر روی نطفه و جنین می‌خواهد زمینهٔ تأثیر را به دوران قبل از تولّد طفل هم گسترش دهد! سؤال مهم این است که: آیا بشر اصلاً می‌تواند گوش شنوایی برای حرف دیگر داشته باشد؟ آیا به او فرصت روبه‌رو شدن با عقلانیّت دیگری داده می‌شود؟ پیش قراولان عقلانیّت اسلامی در نسل حاضر باید در چنین شرائطی دنبال مقبولیّت عمومیِ کالای خود باشند. اگر توفیقات دههٔ گذشته نبود، حتماً بر این باور می‌شدیم که کار از کار گذشته است امّا در بهمن ۱۳۵۷ معجزهٔ بزرگ اتفاق افتاد! معلوم شد: می‌توان امواج سهمگین ظلمت غربی را با کیمیای حقیقت و نور نافذ آن پاره کرد و پشت سر گذشت. تمدّن اسلامی را نباید محصور در دنیای اسلام پنداشت، بلکه برای غرب، نیز هدیه‌ای برای دوران فرامدرن خواهد بود.

۷ـ حال می‌پردازیم به توضیح مبانی عقلانیّت اسلامی؛ می‌توانیم اصول ذیل را بیان اجمالی بدانیم:

(الف) ـ همهٔ موجودات مخلوق پروردگار متعال هستند و برای

غرض خاصی خلق شده‌اند. انسان نیز از جمله مخلوقات و بلکه اشرف آنهاست. در زندگی در این جهان، انسان باید به «وظیفه» عمل کند تا سعادتمند شود. عمل به «وظیفه»، رضای خدا را جلب کرده و قرب او را حاصل می‌آورد و این سعادت انسان است.

خداوند متعال برای آشنا نمودن بندگان به وظائف و راه، پیامبران را فرستاده است تا نشانه‌های راه را تعلیم دهند.

(ب) ـ انسان در هر وضعیّت «وظیفه» دارد و هرچه فاصلهٔ عمل با این وظیفهٔ حقیقی بیشتر باشد عقب‌تر افتاده است.

اوّلین محصول عقلانیّت اسلامی، تشخیص وظیفه در هر وضعیّت است. فقه، حدیث، سنّت، تفسیر و... همه جداولی هستند که به دریای عقلانیّت می‌ریزند.

(ج) ـ پس از تشخیص وظیفه، یافتن مهمترین راهِ عمل بدان باید در فضای عقلانیّت اسلامی انجام شود. «بهترین» یعنی «مؤثرترین» راه «مشروع»! دراین مرحله از آخرین دستاوردهای علمی و تکنولوژی استفاده می‌شود، لیکن باید «مشروعیّتِ» هر مسیر هم روشن گردد. البته برای موفق شدن باید نهایت تلاش را کرد، لیکن عمل به وظیفه خود اصالت دارد. ما مسئول نتیجه نیستیم؛ ما باید «وظیفه» را دانسته، مهمترین تلاش را برای انجام بهترین «راه» در جهت انجام وظیفه ارائه دهیم. باقی با خدای سبحان است.

(د) ـ همانطور که اشاره شد «وظیفه» مفهومی کلیدی در عقلانیّت اسلامی است و منحصر به زندگی فردی نیست. از مهمترین وظائف مسلمانان اقامهٔ دین است و این امر تمام نیست مگر به اقامهٔ حکومت براساس عقل اسلامی. یعنی اگر حکومت مشروع بر سر کار نیست وظیفهٔ مهم سعی در استقرار آن است و اگر بر سر کار است تلاش در یاری آن

(تولّی) مهمترین وظیفه است. حکومت در عقل اسلامی مشروعیت خود را براساس ولایت فقیه می‌سازد. و در کارآمدی تابع بهترین روش موجود است.

(هـ)-در زندگی فردی نیز عمل فرد باید براساس انجام وظیفه باشد. از یك سو حدود شرعی مرزهائی را روشن می کند و از سویِ دیگر تلاش در انجام وظائف، تلاشی مستمر و به نحو «مسابقه» تحرّك آفرین است.

(و)- تشخیص «وظیفه» باید مبنای عقلائی داشته باشد؛ لذا «رجوع به عالم» که معقولترین روش است، اصالت می‌یابد. این «رجوع» درحوزه‌های مختلف فروعات خاص خود را دارد و فقط برخی در امر اجتهاد و تقلید نهفته است. نقش عالِم در آگاه کردن مردم به وظیفه فراتر از صرف بیان احکام است. همچنین از این امر نتیجه می شود که نقش و اهمیت علمای دین در حیات انسانی (در فضای عقلانی اسلامی) از مسیر سیطرهٔ یك سازمان خاص نیست (مانند کلیسا که یك سازمان - Institution - است)، بلکه مجرای کاملاً عقلائی دارد و آن «رجوع به عالم» از سوی مردم است.

۸ - برای اینکه نشان دهیم مطالب بیان شده در مورد عقلانیّت اسلامی تا چه حدّ در جریان عمل (فرد / جمع) مؤثر است لازم است در ارکان مختلفِ عمل آثار آن را دنبال کنیم:

(الف) - رکن اوّل عمل ارادی، وضعیّت حقیقی است که بستر تولّد عمل است. انسان چه تصویری از وضعیّت حقیقیِ می تواند داشته باشد؟ طبیعی ترین و اوّلین سطح محیط مادی / اجتماعی است؛ که از آن می توان به «اکولوژی عمل» تعبیر کرد. برای عقلانیّت لیبرال، همین مقدار کافی است و ورای آن رفتن توجیهی ندارد. امّا در عقلانیّت اسلامی موضوع کاملاً فرق دارد: عامل به خود نگاه می کند و خود را بندهٔ خدای قهّار و قوی

و مسیطری می‌داند که هم به نحو کامل بر او و بر تمام جهان مسیطر است و هم مراقب و هم دلسوزترین و رحیم‌ترین ملجاء؛ متکّای خود را و بهترین یاور خود را خدا می بیند. و آنگاه امکانات موجود صرفاً بخشی از مراحم الهی است که خدای متعال در اختیار عامل قرار داده است. لذا فرد در فضای عقلانی اسلامی، اکولوژی عمل را نهایتِ امکانات نمی‌داند، بلکه عقبهٔ وضعیّت تا ارادهٔ خدای متعال گسترش دارد. از سوی دیگر عامل، علاوه بر اینکه وضعیّت را از لحاظ شرائط باید بشناسد، باید از لحاظ وظیفهٔ خاص آن وضعیّت را هم دنبال نماید؛ زیرا معتقد است در هر وضعیّتی در محضر الهی است و در یك امتحان وارد است و عمل به وظیفه تنها راه نجاح از امتحان است.

(ب) ـ در رکن دوم و سوّم عمل، آثار عقلانیّت اسلامی آشکارتر است: اوّلاً، هدف نهایی معیّن است: کسب رضای الهی! و این امر جز از طریق انجام وظیفه میّسر نیست؛ ثانیاً، مناسب‌ترین راه برای رسیدن به مقاصد باید انتخاب گردد. دراین نقطه نقش علوم و تکنولوژی کاملاً روشن است: به کمك آخرین پیشرفتهای علمی و فنّی است که می توان نزدیکترین ومناسبترین راه رسیدن به مقصد را پیدا کرد. ثالثاً، در مسیر نیل به هدف، اقدامات صرفاً نمی توانند رسیدن به نزدیکترین راه باشد بلکه باید مشروع هم باشد! عقلانیّت اسلامی برای رسیدن به هدف حدودی را در عمل معیّن می کند. رابعاً، عامل همواره باید خود را در مسابقه ای به سوی هدف بداند و لذا عدم تحرّك خود خلافِ عمل به وظیفه است!

۹ـ جامعهٔ اسلامی وحکومت؛ در واقع این مهمترین نتیجه ای است که از عقلانیّت اسلامی در سطح اجتماعی بدست می آید. جامعهٔ اسلامی، یعنی جامعه‌ای که عقلانیّت اسلامی در حرکت فردی و جمعی آن حاکم است. از این مطلب نتایج مهمّی بدست می‌آید:

(الف)ـ تأسیس جامعه، یعنی تجمع بشری با به هم وابستگی سازمان یافته، اگر طبیعی یا مصلحتی نباشد حتماً وظیفه است! عقلانیّت اسلامی ما را از زندگی انفرادی باز می‌دارد و تجمّع مدنی را تجویز می‌نماید.

(ب) ـ حکومت سموّ تجمّعات عامل در جامعه است؛ عقلانیّت اسلامی هم در اساس مشروعیّت آن حرف دارد و هم در بنای کارآمدی آن. در اساس مشروعیّت، «صلاحیت برای انجام وظیفه» ملاك است و لذا ولایت فقیه دقیقاً بیان همین مطلب است و در طرّاحی سازمان عامل دولتی (حکومتی) وظیفه، سیر به سوی کارآمدترین را ایجاب می‌نماید. یکی از دستاوردهای این الزام اینست که مردم مشارکت سیاسی فعّال داشته باشند. لذا دموکراسی عملی[5] یکی از نتایج آشکار عقلانیّت اسلامی است.

(ج) ـ حدود اختیارات دولت و میدان عمل او تا کجاست؟ حکومت در عقلانیّت اسلامی مانند فرد دارای وظیفه است؛ نحوهٔ تشخیص وظیفه و عمل بدان را میزان کارآمدی نظام بیان می‌کند. دستاورد بشر در آخر قرن بیستم در این زمینه این است که حکومت هر قدر کوچکتر باشد و هر قدر امور با تصدّی مردم انجام شود بهتر است بنابراین مبتنی بر این دستاورد علمی (در علم سیاست) دولت باید اصل را برکنار ماندن در کارها و صرفاً هدایت و نظارت بگذارد. بنظر من این مدرن‌ترین نحوهٔ تفکّر دربارهٔ حکومت است! زیرا در آن همواره آمادگی برای استفاده از نتایج علمی بشر در امر حکومت می‌باشد.

(د) ـ عقل اسلامی و تسامح؛ تسامح مطلق نتیجهٔ عقلانیّت لیبرال است و ناشی از رفض اندیشهٔ وظیفه است. البته از باب مصلحت حکومتهای لیبرال قیدهای متعددی بر تسامح می‌زنند که مهمترین آنها

---

5. Functional Democracy

«امنیّت» و «عفّت عمومی» است. در عقلانیّت اسلامی چه در رفتار فرد نسبت به دیگران و چه در رفتار حکومت تسامح مطلق ردّ می‌شود. در باب حکومت اجمالاً مسأله را شرح می‌دهیم:

● تسامح حکومت متناسب است با حسّاسیّت عمومی؛ حکومت همانطور که راجع به امنیّت و سلامت بدنی مردم مسئولیت دارد، در مورد جلوگیری از رشد افکار خلاف اسلام هم مسئول است. اگر مردم خود در قبال رفتار یا گفتار خلافِ حقّ حسّاسیّت لازم را داشته باشند، در آن صورت دولت نیازی به ورود به مسأله ندارد. امّا هر کجا این حساسیّت کم باشد دولت وارد می‌شود. اصل برافزایشِ حسّاسیّت تا حدّ لازم است و بدیهی است تا آن موقع دولت ممانعتهایی بوجود می‌آورد.

● تسامح خود به نحو اثباتی هم ضروری است و دراین مقوله سه حوزهٔ مهم قابل ذکر است:

حوزهٔ اوّل، تسامح در ارزیابی و نقد کار مسئولان و کارگزاران در هر سطح که باشند؛

حوزهٔ دوّم، تسامح در طرح برداشتهای مختلف از دین است؛ که این امر ابتدا باید در تجمّعهای تخصّصی باشد؛ و اگر برداشتهائی از لحاظ قدرت برهان معادل هم تشخیص داده شود قابل بسط در عموم مردم است.

حوزهٔ سوّم، تسامح در مطالبی که محصول عقلانیّتهای غیراسلامی است امّا لااقّل در ظاهر ضد اسلام نیستند. این جهت برای تعامل بین تمدّنها بسیار ضروری است.

(هـ) ـ آزادی بیان، موضوع دیگری است که در عقلانیّت اسلامی باید روشن شود. در عقل لیبرال، از لحاظ نظری باید تسامح مطلق داشت، لذا همانطور که در اعلامیه حقوق بشر آمده است هرکس آزاد است دین خود را عوض کند، دین جدید را تبلیغ کند و... در عمل دولتهای لیبرال این

امور را مقیّد به عدم تعارض با امنیت نظام و عفّت عمومی کرده اند. مثلاً در فرانسه، گذاشتن روسری توسط دختران مسلمان در مدارس ممنوع شده است. آقای پاسکوا، وزیر کشور زمان میتران در توجیه این نظر اعلام کرد که: این حرکت ترویج فکری است که اگر رشد یابد. ماهیت سکولار حکومت را تهدید می کند و دولت فرانسه احساس می کند زمینهٔ رشد دارد! در عقلانیّت اسلامی «بیان عقیده» مانند هر عمل دیگر انسان، درست و نادرست دارد. بیان عقیده اگر در جهت استقرار اسلام باشد خوب است و اگر خلاف آن، بد است.

لذا، اگر حسّاسیّت مردم در سطحی باشد که مردم به راحتی بطلان عقیدهٔ نادرست را تشخیص دهند، در آن صورت لزومی به دخالت دولت نیست، اما در غیر آن صورت دولت موظّف است جلوی بیان عقاید نادرست را بگیرد. همچنین امکانات بیت‌المال از قبیل رادیـو، تلویزیـونهای دولتی، روزنامه‌های دولتی و حتّی امکانات دانشگاههای دولتی نمی‌تواند در خدمت تبلیغِ نظری خلاف اسلام باشد.

(و) نقش علمای دین در عقلانیّت اسلامی هم امری است که براساس عقلانیّت باید تبیین گردد: مردم و دولت در تشخیص وظیفه باید به علمای دین رجوع کنند! البته از باب کارآمدی لازم است مکانیزمی موجود باشد که سردرگمی نیاورد. نقش علمای دین سیطرهٔ یك مؤسسه بر دیگری نیست بلکه به نحو طبیعی در جامعهٔ اسلامی مندرج است.

خاتمه: تمدّن اسلامی بدون عمومی شدن عقلانیّت اسلامی بوجود نمی آید؛ لذا امروز وظیفهٔ اندیشمندان و روشنفکران مسلمان است که از یك سو در عقلانیّت اسلامی به کاوش بپردازند و با اتکّا به معارف فقهی و اصولی و همچنین با استفاده از دستاوردهای علمای ما در فلسفه و عرفان و حدیث و... و معارفی که امروز بشر بدانها نائل آمده است، ماهیت عقلانیّت

اسلامی را کشف و اجزا و ارکان آن را دریابند و از سوی دیگر این معرفت را در حدّ مبانی و اصول که در عمل قابل کاربرد باشد برای عموم توضیح دهند.

فهرست اعلام

ب

پ

ت

ج

غ

ف

ی